الله الله الله حاشية التلويح للمولى ابن كمال باشا وشرح الهداية للمولى عصام الدين

للسيد عبد الله الحسيني شارح اللب شرح التنقيح ذكره السيوطي في طبقات النحاة وقد وصل الى المولى الشهير بكمال باشا زاده ونقل عنه في هذا الكتاب قبيل فصل الخاص
رحمها المولى المرحوم عزمي زاده

وقال بعيد ذلك في مسئلة المفوضة وقد صرح السيد الحسيني في تخفيف التلويح والظاهر انه ليس غير ذلك الشرح
رحمها المولى المرحوم ايضا

العشر جزء من عشرة وكذا العشير بوزن الشعير وقيل العشير عشر العشر يعني جزء من الف
تاج الاسما

سطر ٢١

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله العزيز ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
كفى عيبه

٤٨٠

T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
Sanı 284/1/2

RAĞIP P.
Ka. N.
376

بسم الله الرحمن الرحيم

قال وهو في اللغة اسم للمكتوب اقول خالف المشهور وهو انه في اللغة مصدر بمعنى
الجمع سمي به المفعول مبالغة واختار ما قيل انه فعال بني للمفعول كاللباس وذكره
القاضي البيضاوي ثم قال ثم عبر عن المنظوم عبارة قبل ان يكتب لانه مما يكتب واراد به
تصحيح اطلاق الكتاب على اللفظ بعد ما غلب في العرف على المنقوش ويتضح عنه ما اخذ
هذا الكلام وهو قول الراغب في تفسير الكتاب وهو في التعارف اسم للمكتوب
اي المنظوم كتابة وقد يعبر عن المنظوم عبارة قبل ان يكتب الكتاب انتهى وعلى القول
المذكور يكون الكتاب من الاسماء المشبهة بالصفات ولذلك لا يقع صفة كالمكتوب
وللتنبيه على هذا قال اسم للمكتوب ولم يقل بمعنى المكتوب ومن وهم انه فيما اختاره
تقليل النقل فقد وهم قال المثبت في المصاحف اقول قيد باخراج سائر
الكتب الالهية والثبوت في المصاحف وصف للصور والاشكال حقيقة ونسبته
الى الالفاظ على التوسع المشهور حيث قالوا ان للاشياء وجودا في اللفظ ووجودا
في الكتابة وتقدير المضاف على ان المعنى المثبت دواله فالا ينبغي ان يعرج عليه
بقي ههنا شيء وهو ان القيد المذكور كما يخرج سائر الكتب الالهية كذلك يخرج منسوخ التلاوة
ولا وجه لاخراجه لانه داخل في اللوح الوضعي للكتاب وان لم يكن قرآنا على ما سيأتي
التصريح به في فصل النسخ قال في عرف اهل العربية اقول اراد باهل العربية النحويين بقرينة
قال السيد كان كتاب سيبويه لشهرته وفضله علما عند النحويين وكان يقال بالبصرة قرأ فلان
الكتاب وبلغ نصف الكتاب ولا شك انه كتاب سيبويه قال والقرآن في اللغة مصدر
اقول هذا على ما هو المشهور على القول المشهور من انه مشتق وقال الواحدي في الوسيط

ان الشافعي كان يقول القرآن اسم وليس بمهموز ولم يؤخذ من قرأت وانما هو اسم مثل التوراة
والانجيل وتهمز قرأت ولا تهمز القرآن كما تقول واذا قرأت القرآن فاستعذ ثم قال الواحدي
وقول الشافعي انه اسم لكتاب الله يشير الى انه غير مشتق وذهب آخرون الى انه مشتق قال
بمعنى القراءة اقول هذا احد اقوال الذاهبين الى ان القرآن مشتق مهموز وهو مختار
الجوهري وثانيها انه مصدر بمعنى الجمع وهو قول الزجاج وابي عبيدة وثالثها انه مصدر بمعنى
البيذ والرمي وهو قول قطرب وذهب جماعة الى انه مشتق غير مهموز وهم فرقتان احدهما
قالوا انه مأخوذ من قرن والآخر قالوا انه مأخوذ من القرائن وبه اخذ الفراء وقد عرفت
انه قول الشافعي غير مشتق فجملة الاقوال ستة ومن رام التفصيل فليرجع الى شرح
الكشاف للجاربردي اقول انما خص ههنا المعنى المذكور بالبيان ولم يتعرض لمعنى الجمع
مع انه يجيء في ذلك المعنى ايضا وقد خصه بالذكر في شرح الكشاف لان الكلام ههنا في
نقله بطريق الغلبة وذلك مخصوص بهذا المعنى فان القرآن صار مستعملا في مطلق
المقروء ثم شاع استعماله في المقروء للمعين فصار من الاعلام الغالبة ولم
يستعمل في مطلق المجموع حتى يتصور صورة الغلبة في المجموع للمعين فنقله
بطريق الغلبة لا يكون الا من المعنى المذكور واما نقله مطلقا فيجوز من كل واحد
من المعنيين المذكورين والراجح نقله من معنى الجمع لانه هو الاصل الدائر
في جميع تصاريفه واختاره في شرح الكشاف لان كلامه في نقله مطلقا لا في
نقله بطريق الغلبة ومن غفل عن هذه الدقيقة قال اختار ههنا نقله من معنى
القراءة وفي شرح الكشاف اختار نقله من معنى الجمع لكن في كل من كلاميه حيث جمع في المعنى
المنقول اليه بين الجمع والتلاوة وقد اشار الى الصحة في كل ما اختاره قال ثم غلب
اقول فصار بالغلبة من الاعلام المنقولة ودخول لام التعريف بعد النقل بناء على الاصل
الذي ذكره ابن يعيش في شرح المفصل حيث قال ما كان صفة قبل النقل او مصدرا او موصوفا به

على سبيل المبالغة ويدخله لام التعريف نحو الفضل والعلاء ولا يريد كل مصدر لا اكثر ان
نحو زيد وعمرو واصلها للمصدر ولا يدخلها اللام قال في عرف العامة اقول بيان للموقع لا ان
علميته في العرف الخاص على معنى آخر فان الثابت استعمال الاصوليين لفظ القرآن في المعنى
الكلي الشامل للكل والجزء واستعمال الاشاعرة ذلك اللفظ في المعنى النفسي القائم بذاته تعالى
وصول استعمالها الى حد العلمية المعتبرة في الاعلام الغالبة فغير ثابت ومن قال في تعليل ما ذكر
لانه علم في عرف الشرع على مقدار معين ايات كما ذهب اليه الامامان فقد اخطأ وما عرفه
الاول صاحب الهداية في توضيح وجه قول الامامين الا انه يطلق في العرف على معين ايات آية
طويلة فيصار اليه وقد كان مراده من الاطلاق الاطلاق المجازي المتعارف ويشهد بذلك
كلامه حيث قال وحقيقة كلامهما ان الآية الواحدة وان كانت قرآنا حقيقة الا انه في العرف لا يكون
الاطلاق المذكور في معنى انه يطلق حقيقة بل ان كونه بطريق المجاز وقد افصح عن ذلك صاحب
النهاية حيث قال وحاصل هذا الكلام يعني ما جرى في المسألة الخلافية المذكورة بين ابي حنيفة
وصاحبيه يرجع الى اصل مذكور في اصول الفقه وهو ان الحقيقة المستعملة اولى من المجاز
المتعارف عنده وعندهما المجاز المتعارف اولى قال المقروء على السنة العباد اقول احترز به
عن الكلام النفسي القائم بذاته تعالى لانه كلام الله تعالى وليس بمقروء باللسان حقيقة
انما المقروء باللسان الالفاظ الدالة عليه ولم يكتف بالمقروء بل قيد بقوله على السنة
العباد لان الشيخ الاشعري جوز ان يكون الكلام النفسي القائم بذات الله تعالى
مسموعا حقيقة فكان هذا القول منه منشأ لان يتوهم مقروئيته ايضا حقيقة
وبالقيد المذكور اندفع الوهم واتضح المرام حق الاتضاح ثم الكلام في افادة التقييد فان
ان يقال بالسنة العباد لان آلة القراءة نعم اذا اريد باللسان معنى اللغة يقال على السنة
فلان الا انه لا يناسب المقام كما لا يخفى قال وهو في هذا المعنى اقول انما قال في هذا المعنى
يعني الكلي لان في المعنى الآخر يعني الكلي الشامل للكل والبعض لفظ الكتاب اشهر من لفظ القرآن لكثرة
استعمال الكتاب فيه دون القرآن فان من يبحث عن المعنى الكلي كالفقهاء

والاصوليين

والاصوليين يستعملون لفظ الكتاب دون لفظ القرآن ويقولون
هذا الحكم ثابت بالكتاب ولا يقولون ثابت بالقرآن قال اشهر
اقول قال صاحب الميزان ان القرآن وان اطلق على المعنى القائم
بذاته تعالى بالاشتراك او بطريق المجاز وهو المراد من قولنا القرآن
غير مخلوق لكنه مع هذا الاطلاق اوضح من لفظ الكتاب لانه
لا يطلق الا على هذين المعنيين بخلاف الكتاب فلهذا اشتهر به قال
فلهذا جعل تفسيرا له اقول فيه نظر لان هذا التعليل انما يتم ان لو تعين
ارادة مجموع ما بين دفتي المصاحف من القرآن الواقع في تفسير
الكتاب لا الكلي المشترك بين الكل والجزء لكنها غير متعينة بل الظاهر
تعيين عدم ارادته لان التعريف للاصوليين والمناسب لغرضهم ارادة
المعنى الكلي ومع اختصاص التعريف بهم لا يجدي نفعا اذ يكفي في ايراد
النظر عدم صحة التفسير المذكور عندهم ولك ان تقول ان ايراده لو
كان علة الجعل ما ذكر لما صح جعله تفسيرا للكتاب اذا اريد به المعنى
الكلي لكنه يصح لما عرفت انه تعريف للاصوليين وهم يريدون به
المعنى الكلي ثم ان هاهنا نظرا من وجه آخر وهو انه لو كان يقصد
ان يجعل القرآن تفسيرا للكتاب لما اتى بعبارة ظاهرة في خلافه
يعني عبارة هو وقد صرح بذلك الشريف المحقق حيث قال في شرح
قول صاحب المواقف قال الآمدي لم يذكره جزءا من التعريف بل
قال النظر هو الفكر دنيا يا ايحا ومدلولها وما يعين هو الحد لها
وفيه تأمل لا يخفى لان بيان الترادف والاتحاد والمدلول بعبارة
ظاهرة في خلافه بعيد جدا اي كانت ظاهرة في خلاف بيان الترا

دف

لان المتبادر منها ان الفكر من اجزاء الحد ولو اريد بيان ترادفهما
لقيل النظر هو الفكر انتهى كلامه ولا يذهب عليك انه لا فرق بين
ان يقال النظر هو الفكر وان يقال الكتاب هو القرآن فاذا كان
المتبادر من الاول كون الفكر من اجزاء حد النظر يلزم ان يكون المتبادر
من الثاني كون القرآن من اجزاء حد الكتاب والتفرقة بينهما
تحكم قال واظهر اقول لان الاشهر يكون اظهر وقد عرفت وجه كونه
اشهر ومن قال في بيانه لان الانتقال من القرآن الى المعنى اظهر
من الانتقال من الكتاب الى المعنى لان العلاقة بين المصدر والمفعول
اقوى واظهر من الملابسة بين الالفاظ والنقوش فقد اخطأ
حيث ظن ان المكتوب هو النقوش دون الالفاظ وليس كذلك فان
المكتوب هو الالفاظ دون النقوش فالامر على عكس ما فهم لان معنى
الكتابة على ما نص عليه العلامة في شرح المقاصد تصوير اللفظ
بحروف الهجاء قال حيث قيل اقول هذا صريح في حمل القرآن في
التعريف المذكور على المجموع الشخصي وفيه نظر لان التعريف للاصوليين
والمعنى المذكور لا يناسب غرضهم وهذا ما سيذكره بقوله فلا يرد
عليه شيء الا انه لا يناسب غرض الاصولي قال الكتاب هو القرآن
اقول حكم بترادفهما وفيه نظر لما عرفت ان منسوخ التلاوة داخل
في المعنى المراد من الكتاب خارج عن المعنى المراد من القرآن فلا اتحاد
بينهما في المفهوم قال المنزل على الرسول اقول خرج بالقيد
الاول غير الكتب السماوية وقيل خرج به الوحي الذي ليس بمتلو ايضا لان
المراد بالمنزل ما يكون منزلا بنظمه ومعناه ولا يخفى انه تكلف مستغنى عنه

لحصول

لحصول الاحتراز عنه بالقيد الثالث وخرج بالقيد الرابع المنزل
على غيره من الانبياء عليهم السلام لان اللام فيه للعهد وهو رسولنا عم
وخرج بالقيد الثالث المنزل غير المكتوب كالذي نسخت تلاوته سواء
بقي احكامه او لم يبق ومن قال نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله تعالى فقد سهى
مكانه زعم ان في كل ما نسخت تلاوته حكما ليت شعري من اين له هذا
الزعم وقد قال ابي بن كعب ان سورة الاحزاب كانت مثل سورة
البقرة او اطول منها والظاهر ان جميع ما نسخ منها ليس مما يتعلق بالا
قال في المصاحف اقول جمع مصحف وهو من اصحف بالضم
اي جعلت فيه الصحف والصحف جمع صحيفة بمعنى الكتاب قال الفراء
استثقلت العرب الضم في حروف الشفة فكسروا بها واصلها
الضم فقد منها المصحف قال تفسير الكتاب اقول اراد تعريفه
بلفظه ولذلك عبر هنا بلفظ التفسير وفيما بعد بلفظ التعريف
فان لفظ التفسير غالب استعماله في التعريف اللفظي بخلاف لفظ التعريف
فانه قلما يستعمل في تفسير اللفظ بلا توصيف باللفظي قال تعريف
للقرآن اقول لا يقال ان المذكور في تعريف التعريف في حكم المذكور
في التعريف فالمحذور اللازم على تقدير كون المجموع تعريفا للكتاب
لازم ههنا ايضا لانا نقول ذلك على تقدير ان يكون التعريفان من قبيل
واحد وقد عرفت ان الاول ههنا لفظي والثاني معنوي فلا يلزم ما ذكر
قال فيلزم ذكر المحدود اقول مبنى هذا اللزوم على امرين كون المجموع
تعريفا للكتاب وكون القرآن بمعناه والاول مذكور صريحا والثاني

مفهوم من السياق فان قوله لان المجموع مرتبط بقوله ان القرآن
بتفسيراه ومبناه كون القرآن بمعنى الكتاب فهو معتبر ههنا ايضا
وللقائل ان يقول يا دنا من ذلك عطف قوله ولان القرآن مصدر
لانه غير صالح لان يرتبط باذكر على الشركة في المبنى المذكور للتخلف
بينهما صريحا فان قلت لم لا يجوز اعتبار الامر الاخر من خارج بقرينة
المقام لا بدلالة السياق قلت لا نرجح يكون المراد من قوله لان المجموع
تعريف الكتاب نفي كون المجموع تعريفا له مطلقا لانتفاء شرطه وهو
الاتحاد بينهما في المفهوم ولا دلالة في لزوم المحذور المذكور على
ذلك فان مبناه على ما عرفت على الشرط المزبور فانه على تقدير
عدم الاتحاد بينهما بان يراد بالقرآن المعنى الكلي الشامل على
الكل والجزء لا يلزم من كون المجموع تعريفا للكتاب المحذور المذكور
ويمكن ان يقال انه لم يرد بيان لزوم المحذور المذكور على تقدير
ان يكون المجموع تعريفا للكتاب بل اراد نفي لزومه بنفي مبناه و
والشيء كما ينتفي بنفي تمام مبناه كذلك ينتفي بنفي بعضه وحاصله انه لم يرد
رد الاحتمال المذكور بلزوم الفساد بل اراد دفع الفساد برد
الاحتمال المذكور ولا يضره دفع ذلك بوجه آخر فافهم هذا فانه
دقيق قال ذكر الحدود اقول بالوجه الذي قررناه لا يكون المكتوب
ماخوذا في تعريف الكتاب لان الحدود على ما عرفت هو المعنى العرفي
للكتاب والمذكور في الحد هو المعنى اللغوي له قال على ما توهم البعض
اقول به اراد صاحب الكشف حيث قال وانه يعني المتوقع ههنا فيتناول
جميع ما يقرأ من الكتب السماوية وغيرها لانه قصد به ان يكون القرآن

بمنزلة

بمنزلة الجنس وباقي القيود بمنزلة الفصل ليكون التعريف على
احسن الترتيب ولئلا يختلج بالبال احتمال لزوم الدور لان مبناه
على ارادة المعنى العرفي من القرآن قال لانه مخالف اقول لا يقال
ان اريد بالعرف عرف الاصوليين فكما ان حمل القرآن على المتواتر
مخالف لعرفهم فكذلك حمله على المجموع المعين مخالف لعرفهم وان
اريد عرف غيرهم فلا باس في مخالفته لان المعتبر عند كل قوم موافقة
عرفهم لا موافقة عرف غيرهم لانا نقول بل اريد جنس العرف
فانه اذا اريد بالقرآن ما ذكر لا يوافق عرفا اصلا بخلاف ما اذا
اريد به ما اختاره فانه يوافق العرف العام بقي ههنا شيء
وهو ان المعتبر في قيود التعريف صحة معانيها موافقا للغة او العرف
لا صحته موافقا للعرف خاصة والا لاختل كثير من التعريفات كما لا يخفى
على المتتبع ويمكن ان يقال انه لم يذكر مخالفة العرف لانه محذور
بل ذكرها توطئة لما هو المحذور حقيقة وهو البعد عن الفهم فانه
قال بعيد عن الفهم اقول ترك العطف لدلالته على استقلال
كل من المخالفة والبعد في كونه محذورا وقد عرفت انه ليس
بمراد فلا وجه عن سنن السداد قال فلازالة هذا الوهم اقول فان
قلت مدار تلك الازالة على ذكره وهو لا على ذكر حرف التفسير ومعيار
ذلك انه لو ترك حرف التفسير وذكر هو وقيل الكتاب القرآن
وهو ما نقل اه لزال الوهم المذكور ولو عكس بان ترك هو وذكر
حرف التفسير وقيل الكتاب اي القرآن الذي نقل اه لا يزول
الوهم المذكور فظهر ان الازالة بذكر هو لا بذكر حرف التفسير لا يقال

ان دخول ان في التعريفات اللفظية شايع وهي تكون بالمفردات
غالبا فبذكر حرف التفسير يحصل العلم بان التفسير بلفظ القرآن
وحده لانا نقول بهذا القدر لا يزول الوهم المذكور اذ يكفي فيه
بقاء احتمال ضعيف بخلاف ماذكر قلت نعم ان الاصل في ازالة
الوهم المذكور ذكر هو الا انه تابع لذكر حرف التفسير فانه لولا
التصريح بحرف التفسير لما قيل وهو ما نقل اذ يكفي ح ان يقال
الكتاب القرآن الذي نقل آه فلذلك نسب الازالة الى التصريح
بحرف التفسير واشار الى انها لا يتم الا بذكر هو حيث لم يقتصر في بيان
ما نسب اليه الازالة على قوله ان القرآن بل زاد عليه قوله وهو ما
نقل مع ان التصريح بحرف التفسير قد تم بالاول فتامل **قال** صرح
بحرف التفسير **اقول** انما قال صرح بحرف التفسير ولم يقل فسره بالقرآن
لما عرفت فيما سبق ان منشا التفسير به كون لفظ القرآن اشهر
واظهر في المعنى المراد ههنا من لفظ الكتاب فاصل التفسير لذلك
الامر وما هو لازالة الوهم المذكور انما هو التصريح بحرف التفسير
وبهذا التحرير اندفع ما توهم ان حصر فائدة التفسير بازالة الوهم
المذكور وليست منحصرة فيها لما سلفناه من ان له فائدة اخرى
قال وقال ان القرآن **اقول** لا حاجة الى هذا البيان لانه ليس
مما يشتبه على احد وانما ذكره قصدا للتنبيه على ان ذكر هو من تتمة
التصريح بحرف التفسير وتوابعه وقد نبهت على ما فيه من الدقيقة
الانيقة **قال** وهو ما نقل الينا **اقول** يعني مجموع ما نقل الينا لان
كلمة ما من الالفاظ العامة وفيه نظر لانه ح لا ينطبق التعريف المذكور

على القرآن

على القرآن على بعض القراءات السبع وهو الذي نقص فيها كلمة او حرف
بل نقول ان ما تفرد به كل واحد من القراء السبع من القرآن فلا ينطبق
التعريف المذكور على القرآن على احدى القراءات السبع اية قراءة
كانت لعدم اشتمالها على ما تفرد به غيره مما تواتر نقله الينا ثم ان
كلمة ما ههنا موصولة بمعنى الذي وهي ناقصة تمامها بصلتها فهي
بصلتها في حكم مفهوم واحد ولا يذهب عليك ان المفهوم الحاصل
من الموصول والصلة ليس من الاعراض العامة فلا ضرورة
لبناء الكلام على راي المتقدمين ولارادة الخاص من العام
كما سبق الى بعض الاوهام **قال** بين دفتي المصاحف **اقول** نيه رد لحسن جلبي
اتى بصيغة الجمع وكان يكفيه لفظ المفرد تنبيها على ان المراد من التواتر
ههنا تواتر افراد المصحف لا التواتر المشخص الرواة كما هو
المشهور لئلا يتحمل وحمل التواتر على معنى المتواتر وزعم ان المعنى
ما نقل الينا مكتوبا بين دفتي المصاحف متواتر كونه قرآنا
تغيير الكلام بغير معناه وتنزيله على غير مبناه **قال** تواترا
اقول التواتر لغة تتابع امور واحدا بعد واحد ماخوذ من الوتر
يقال تواترت الكتب اي جاء بعضها في اثر بعض وترا من غير
ان ينقطع ومنه جاؤا تترى اي متتابعين واحدا بعد واحد
وكان المعتبر في القرآنية تواتر نقل كونه من القرآن لا مجرد تواتر
نقل ذلك الكلام لكن لما كان تواتر النقل بين دفتي المصاحف
لازما مساويا للمعنى المذكور المعتبر في القرآنية بحيث لا يوجد احدهما
بدون الآخر للاجماع على نقل جميع ما تواتر كونه من القرآن بين

ودفتي المصاحف وعلى تجريد المصاحف عما ليس بقرآن فكل ما هو
من القرآن متواتراً منقول بين دفتي المصاحف وكل ما هو منقول
بين دفتي المصاحف من القرآن متواتراً استغنى بذكر النقل بين
دفتي المصاحف من التصريح بالقيد المعتبر في القرآنية فلا قصور
في التعريف المذكور كما يتوهم **قال** ثم كل من الكتاب **اقول** فان
قلت لا يخلو من ان يراد بالكتاب والقرآن لفظهما او معناهما
ولا وجه للثاني اذ لا تعدد في معناهما وعبارته كل صريحة في التعدد
وعلى الاول يلزم ان يكونا مشتركين بالاشتراك اللفظي بين الكل
والجزء ولا يقول به الاصولي قلت نختار الثاني ونمنع لزوم ما ذكر
اذ لم يرد بالاطلاق اطلاق اللفظ على ما وضع له بل اراد به استعمال
اللفظ في المعنى المراد والاصولي القائل بوضعهما العرفي للمفهوم
الكلي المشترك بالاشتراك المعنوي بين الكل والجزء يقول باستعمالها
في المعنيين المذكورين استعمال لفظ الكلي في جزئياته **قال**
لانهم انما يبحثون **اقول** فان قلت كما انه لم يصب في تحرير المدعى
حيث ذكر الجزء مطلقاً في قوله وعلى كل جزء منه ولا يطلق الكتاب
والقرآن عند الاصوليين الا على ما هو دليل الحكم من اجزاء القرآن
كذلك لم يصب في تقرير الدليل لان ما ذكره لا يدل على اطلاقهما
عندهم على المجموع وهو بعض المدعى قلت تسامح في تحرير المدعى
اعتماداً على انفهامه من تقرير الدليل ومثله ليس بعزيز ولم يتعرض
في تقرير الدليل لبيان اطلاقهما على المجموع اعتماداً على ظهوره من
حيث انه دليل آه واما البحث عن المتشابهات فليس اصالة بل تبعاً

قوله بل اطلاق بمعنى مجرد استعمال اللفظ في المعنى المراد

البحث عن المتشابهات ليس اصالة بل تبعاً واستطرادا

واستطرادا

واستطرادا

قال وذلك آية آية **اقول** فيه نظر اذ الاختصاص للدلالة على الحكم
بالآية فان بعض الآية قد يكون دليلاً كما في قوله تعالى كلوا واشربوا
ولا تسرفوا فان كلاً منه دليل مستقل لحكم مستقل وليست بآية
ويمكن ان يقال الغرض من تعيين الآية تحديد جانب الكثرة لا تحديد
جانب القلة فافهم **قال** لا لمجموع القرآن **اقول** انما نفاه تقريراً
لما ذكر من ان دليل الحكم آية آية فانه لو كان دليل الحكم مجموع القرآن
لما تحققت الدلالة في بعضه لتوقف الدلالة حينئذ على بعض آخر
نراده نعم توقف الدلالة على الجملة لا ينفي تحققها فيها كيف فان
تحققها في البعض يستلزم تحققها في الكل ولدقته ذهب هذا المعنى
على من قال معناه لا لمجموعه فقط **قال** بين الكل والجزء **اقول**
فيه بحث وهو ان اراد بالجزء مطلق الجزء فلا يناسب المقام
لما عرفت ان الاصوليين لا يطلقون القرآن والكتاب على
اي جزء كان بل يطلقونهما على جزء هو دليل الحكم وان اراد جزءاً
هو دليل الحكم يشكل القول باختصاص كونه معجزاً للكل والجزء
بذلك المعنى فان اعجاز القرآن كما هو متحقق في ابعاضه الدالة
على الاحكام كذلك متحقق في ابعاضه الغير الدالة عليها بلا فرق
لا يقال انه اراد الثاني والاشكال المذكور مندفع بحمل الاختصاص
على الاختصاص الاضافي فانه يكفي انتفاء الوصف المذكور عما هو
ليس من جنس القرآن لانه لا ينطبق التوزيع على المفرع عليه لما تقرر
ان المراد من الجزء في قوله وعلى كل جزء ما هو دليل الحكم لا مطلق
الجزء فمقتضاه تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء الذي هو دليل الحكم

غير متجاوزة الى الجزء الذي ليس بدليل للحكم كما لا يخفى قال لكونه
معجزا اقول انما قال لكونه معجزا ولم يقل كالاعجاز اشارة الى ان ما
هو المختص بها اعجاز الكلام لا مطلق الاعجاز ووجه الاشارة انه
قيد الاعجاز بالاضافة اليه والاعجاز المضاف اليه ما هو من خواص الكلام
وفائدتها دفع ما ذكره صاحب الكشف نقلاً عن التقويم من ان
الاعجاز ليس من خصائص كتاب الله تعالى فعدم التعرض بذكره
في التعريف اولى واما ما توهم من ان كونه معجزا لا يتناول كل جزء
وان قيد بكونه دليلاً على الحكم كما اشار اليه فيما بعد فلا يكون
من الصفات المشتركة بين الكل والجزء المذكورين فليس بشيء لان
شرط اشتراك الوصف بين الجنسين تحققه فيهما في الجملة لا شموله
لجميع الافراد واما شرط الاختصاص بها فبمعزل عن الدلالة على الشمول
قال منزلا على الرسول اقول تقدم ان المراد من المنزل المنزل
بلفظه ومعناه فلا يصدق على الاحاديث الالهية ومن الرسول
نبينا محمد عم فلا يصدق على سائر الكتب السماوية لكن
بعد هذا كله لا يكون القيد المذكور من الصفات المختصة بها
لصدقه على منسوخ التلاوة وحدها او مع الحكم وهو ليس من
القرآن فان بعض الاصوليين وان ادرجوه في الكتاب لكنهم
لا يطلقون عليه القرآن ولا وجه لحمل الاختصاص على اختصاص
مجموع الصفات لما فيه من تجويز ذكر سائر الاوصاف الشاملة
لغيرها في موضع المختص بها لتحقق الاختصاص في المجموع ايضا
ولا ساغ له عند من له حظ من سلامة الطبع قال مكتوبا في المصاحف

اقول المراد من المكتوب المكتوب بخط القرآن فالقيد المذكور من
الصفات المختصة بما بقي بها شئ وهو ان اعتبار القيد المذكور
في تعريف الكتاب لا يناسب اصل الحنفية لان منسوخ التلاوة
عندهم من قسم الكتاب على ما مر بيانه وهذا القيد لا يشمله فينتقض
به التعريف المشتمل على هذا القيد عكسا وانما قلنا لا يناسب
اصل الحنفية لان ما ذكر انما يلزم على اصلهم دون اصل الشافعية
لانهم يدرجون منسوخ التلاوة في قسم السنة ان بقي حكمه والا فلا
يدرجونه في واحد من القسمين لعدم تعلق غرض الاصوليين
فالتعريف المشتمل على القيد المذكور انما ينطبق على اصل الشافعية
قال منقولا بالتواتر اقول اراد النقل بين دفتي المصاحف
كما يدل عليه قوله والمص اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا
فلا يوجد الوصف المذكور في غير القرآن قال لان الكتبة والنقل
اقول فيه نظر لان الكلام في تفسير المفهوم الكلي الشامل للكل
والجزء فالاعجاز ايضا ليس من اللوازم لتحقق الجزء الدال على
الحكم بدونه اللهم الا ان يتكلف ويقال ان بعض المعجز في حكم
المعجز قال الانزال والكتبة اقول اعتبر ذلك البعض الانزال
والاعجاز فقط نظرا الى انهما من اللوازم دون غيرهما من النقل
والكتبة وترك هذا البعض الاعجاز لخفاء في لزومه وذكر بدلا
عنه النقل والكتبة لعلة ذكرها بقوله لان المقصود الخ واما
الانزال فابقاه على حاله مذكور العلة ذكرت قبل هذا فالحاجة
الى التقليل على ما اختاره هذا البعض في اسقاط الاعجاز وايراد

النقل والكتبة لان ذكر الانزال ولذلك لم يتعرض له هكذا ينبغي
ان يلاحظ هذا المقام ولا يلتفت الى ما سبق لبعض الاوهام
من ان ذكره لا يدل على وجه اعتبار الانزال مع انه مقصود بالبيان
لانه مذكور في المدعى فلا يتم التقريب قال لمن لم يشاهد الوحي
اقول مشاهد الوحي النبي عم ومدرك زمن النبوة من في
عصره من الاصحاب وغيرهم فكانه يريد ان يقال ان النبي عم
ومن في عصره غير محتاجين في معرفة القرآن الى التعريف فالتعريف
لغيرهما ولا يخفى ما فيه من المناقشة فالاولى ان يقال ان تعريفه
حدث في زمن قوم يعرفونه بالنقل والكتبة قال وهم انما يعرفون
بالنقل اقول فيه نظر اذ يجوز ان يكون فيهم من يعرفه بالاعجاز
كالبلغاء من عرب الوبار فالحصر المذكور غير تام ويمكن ان يقال
ان المراد حصر المعرفة المشتركة فيما بينهم كما هو المناسب لان
التعريف للعامة لا للآحاد بقي ههنا شيء وهو انه ان اريد
بالنقل النقل بين دفتي المصاحف كما هو الظاهر يشكل الحصر
بالنظر الى الذين قبل جمع القرآن في زمن عثمان رضي الله عنه
لانهم كانوا يعرفونه بنقل الحفاظ متواترا لا بنقل فيما بين دفتي
المصاحف وان اريد به نقل كونه قرآنا متواترا او الاعم منهما
لا ينتظم الكلام مع سباقه لما عرفت ان المراد من النقل فيما سبق
النقل بين دفتي المصاحف قال ولا ينفك عنهما في زمانهم
اقول هذا ايضا بعد جمع القرآن في زمن عثمان رضي فان قلت
لم توجد الكتبة في المصاحف والنقل بين دفتيها قبل الجمع

قلت

قلت للشهرة في وجود مطلق الكتبة ومطلق النقل لكن الكلام
في الكتبة التي هي من خواص القرآن وفي النقل الذي هو من خواصهما
وهما بعد تجريد المصاحف عن غير المتواتر وذلك الجمع في زمن عثمان
رضي الله عنه فافهم قال من ابين اللوازم اقول فيه اشارة الى ان كونهما
من اللوازم وهو امر ثانية المقدمتين السابقتين على التوزيع
وكونهما من ابينها وهو امر اول المقدمتين المذكورتين فتوزيع
ما ذكر على مجموع المقدمتين ثم ان ابينيتهما ليست بحسب المفهوم
ولا بحسب اللزوم بل بحسب الدلالة على المقصود ولذلك صرح
به دفعا لذهاب الوهم الى احد المعنيين المذكورين لتبادرهما
الى الفهم قال بخلاف الاعجاز اقول يعني كون القرآن معجزا وان
كان من اللوازم لكنه ليس بين الدلالة على المقصود وذلك بين
كما لا يخفى بخلاف الانزال فانه من اللوازم البينة كذلك ولذلك
فرق بينهما بذكر احدهما في التعريف دون الآخر وما ذكره الشارح
في حواشي شرح المختصر من ان كون القرآن للاعجاز مما لا يعرف
معرفته ولزومه الا الافراد من العلماء فلا يكون لازما
بينا لا يناسب هذا المقام لان الكلام ههنا في كون القرآن
معجزا لا في كونه منزلا للاعجاز والفرق بين المعنيين واضح وان
خفي على بعض الناظرين في هذا المقام ثم ان الكلام في الابينية
واللابينية بحسب الدلالة على المقصود لا بحسب المفهوم ولا بحسب
اللزوم على ما تم تفصيله مما ذكر بمعزل عما نحن فيه من كل وجه ومنشأ
مبنى الكلام ما في فصول البدايع من ان المعتبر البينية في وقت

البينية بيانه

التوقيف وذلك حاصل لسبق العلم باعجازه في علم الكلام فان
فيه تعليق صحة التوقيف الواقع في علم على مسئلة علم آخر ولا يخفى
ما فيه مع ان من حصل له العلم باعجازه في علم الكلام فقد تميز عنده
القرآن عن غيره بوصف مخصوص له فلا يبقى له حاجة الى التوقيف
فالمحتاج الى التعريف من لم يحصل له ذلك العلم فافهم قال ولا
الشاملة اقول يعني ان في وصف الاعجاز قصورا من جهة
اخرى يسقط عن حيز الاعتبار في التوقيف وهو عدم شموله
لكل جزء هو مدار الحكم فلو اعتبر في التوقيف لا يكون التوقيف
جامعا لافراد المعرف وهذا الاباء في لعدة فيما سبق وصف
الاعجاز من الصفات المشتركة بين الكل والجزء على ما بيناه ثم
قال وهو السورة او مقدارها اقول فيه قصر الصفة على الموصوف
على ما يعينه المقام لا قصر الموصوف على الصفة لان بهذا القصر
لا يتم التعليل فلا يتجه ان يقال ان الاعجاز بالبلاغة على ما هو
المختار والبلاغة لا يوصف بها الا الكلام التام فما لم يكن كلا ما
تاما لا يكون معجزا وان كان مقدار سورة بل اكثر كقوله تعالى ان
المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين و
القانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات
والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات
والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات
والذاكرين الله كثيرا والذاكرات اعد الله فان مقدار
هذا اكثر من مقدار سورة العصر والكوثر والاخلاص بكثير مع انه

ليس

ليس بكلام تام فلا يكون بليغا ولا معجزا على المشهور فان قلت
فما ذكرتم تدل على ذلك وان لم يكن في كلام الشارح دلالة عليه
قلت يفهم من اختياره ان الاعجاز بالبلاغة ولم يقل بتوصيف الكلام
الغير التام بها له ان يريد بمقدار السورة مقدارها من جهة عدد
الآية وقد صح ان اقل السور آية سورة الكوثر وهي ثلث آيات
فلا يرد النقض على ما اختاره باية واحدة وان كانت اكثر من
السورة من جهة عدد الكلمات ومن حمل مقدار السورة على مقدار ها
من جهة عدد الكلمات فله ان لا يخصص الاعجاز بالبلاغة او يمنع
عدم توصيف الكلام الغير التام بها فتامل قال اخذا اقول
فيه اشارة الى ان ما ذكر غير منصوص عليه بل مأخوذ من تخصيص
ما به التحدي بالسورة بطريق الاستنباط وفيه انه يحتمل ان
يكون التخصيص المذكور لظهور الاعجاز في مقدار السورة وقو ة
التحدي به لا لعدم الاعجاز فيما دونه الا يرى انه قد وقع التحدي
في بعض الاوقات بعشر سور على ما افصح عنه قوله تعالى فأتوا بعشر
سور من مثله مفتريات مع وجود الاعجاز في سورة واحدة
قطعا ولو كان التحدي باقل ما يوجد فيه الاعجاز ابلغ
والنسب لما وقع التحدي بعشر سور مع وجود الاعجاز في واحدة
منها وبهذا التفصيل اتضح ضعف ما قيل لو كان فيما دون السور ة
اعجاز ينبغي ان يقع التحدي به لانه الانسب بالتعجيز قال والمص
اقتصر اقول كان الكلام في اطلاق القرآن على الكلي المشترك
بين الكل والجزء وبيان صفات مشتركة بينهما مختصة بها الا انه

الا ابلغ في التحدي والانسب في التعجيز منه

قد انجرّ الى ذكر الاكتفاء ببعض تلك الصفات في تعريفه وتمييزه عن جميع
ما عداه فناسب ذكر ما فعله المص من الاقتصار على بعض تلك الاوصاف
في مقام قصد الاحتراز عن جميع ما عداه وان كان ذلك في ضمن تعريف
القرآن بمعنى الكل فانه لا فرق في تلك الخصوصية بين تعريف الكل
وتعريف الكل كما لا يخفى ومن غفل عن هذا قال لا حاجة الى ذكر
هذا الكلام في هذا المقام لان المقام مقام بيان تعريف الكل
وعد الصفات المشتركة بين الكل والجزء والمص لم يعرف الكل
بل الكل كما سيذكره الشارح قال فقوله على ذكر النقل اقول كان
حقه ان يقتصر على ذكر مجرد النقل اذ به يتم المراد وهو تعيين احد
محتملي لفظ القرآن على ما صرح به ولا حاجة الى الاحتراز عن جميع ما عداه
بل يكفيه الاحتراز عن المحتمل الآخر وذلك يكون بالقيد المذكور
لان المعنى الآخر للقرآن غير منقول وسيأتي تتمة هذا الكلام
باذن الله تعالى قال لحصول الاحتراز بذلك اقول هذا التعليل
انما يناسب ان لو كان الغرض تعريف القرآن وتمييزه عما عداه
وقد عرفت ان غرض المص ليس هذا بل تعيين احد محتملي لفظ
القرآن بخاصة مميزة له عن المعنى الآخر فتدبر قال لان سائر
الكتب اقول السائر بمعنى الباقي وما قيل انه بمعنى الجميع واستعماله
في معنى الباقي غلط وقع في لغة العرب غلط منكر قال ابو منصور الازهري
في تهذيب اللغة اهل اللغة اتفقوا على ان معنى سائر الباقي
وقال الشيخ تقي الدين استعمال لفظ سائر بمعنى الجميع مردود وعند
اهل اللغة معدود من غلط العامة واشباههم من [illegible] ولا التفات

الى قول

الى قول الجوهري صاحب اللغة سائر الناس جميعهم فانه لا يقبل
ما تفرد به وقد حكم عليه بالغلط في هذا من وجهين احدهما في تفسير
ذلك بالجميع والثاني انه ذكره في فصل سير وحقه ان يذكره في
فصل سأر لانه من السؤر بالهمزة وهو بقية الشراب وغيره والحق
ان الجوهري لم ينفرد في تفسيره لفظ سائر بالجميع فان الامام ابا منصور
الجواليقي وافقه عليها في اول كتابه شرح ادب الكاتب حيث قال
ان سائر بمعنى الجميع واستشهد على ذلك وقال ابن جني ولا د وسائر
يوافق بقية في نحو اخذت من الماء بعضه وتركت سائره لان
المتروك بمنزلة البقية ويفارقها من حيث ان سائر للاكثر
والبقية للاقل ولهذا تقول اخذت من الكتاب ورقة وتركت
سائره ولا تقول بقيته وقول من قال الصحيح ان سائر بمعنى
الباقي قل او كثر قول لا شاهد له عليه لانه استعمل للاكثر والبقية
للاقل كما قال ابو علي الى هنا كلامه فزاد في الطنبور نغمة اخرى
قال وغيرها اقول ان غير السماوية زاده تنبيها على ان الاحتراز
بما ذكر كما يحصل عن باقي الكتب السماوية كذلك يحصل عن غير الكتب
السماوية وعلى ان حق المقام الاحتراز عن النوعين معا لا عن النوع
الاول فقط كما يوهم كلامه ثم ان في كلام الشارح ايضا نوع قصور
لان الاحتراز بما ذكر غير مخصوص بالكتب بل عام لغير القرآن
مما هو من جنس الكلام كتابا كان او غير كتاب ولا وجه لتخصيص الاحتراز به
لان مقتضى المقام الاحتراز عن الكل وايضا ان التعليل السابق
ذكره انما يتم بذلك لدخول ما هو غير الكتب من جنس الكلام في مفهوم

ما عدا القرآن فافهم قال او النبوية اقول نزل ما في عبارة المص
من اداة الجمع باداة التنويع تنبيها على ان الاحاديث في مصطلح
القوم منقسمة الى قسمين متنوعة بنوعين الهية ونبوية بخلاف
الكتب فانه لم يشتهر فيما بينهم انقسامها وتنوعها فلذلك اتى
بحرف الجمع قال والاحاديث الالهية اقول هي التي سمعها النبي ع
في ليلة المعراج من اسرار الوحي بدون توسط الملك قال ومنسوخ
التلاوة اقول لقد اصاب حيث لم يقيده ببقاء الحكم كما فعله
صاحب الكشف لان منسوخ التلاوة مطلقا يخرج بقيد النقل بين
دفتي المصاحف ومقتضى المقام اخراجه مطلقا عن التعريف كما لا يخفى
والمص لم يخش في عدم التوقف لخروجه قال لانه اقول الضمير للمصحف
وفي توحيد اشارة الى ان معنى الجمعية قد زال عن المصاحف
المذكورة بقبيل هذا ابدخول اداة التعريف عليها وهي في سياق
النفي لانما نقل اذ حقه ان يقول عند ذكر المعلل ليس بشيء منها
مما ينقل الينا بين دفتي المصاحف قال والقراءات الشاذة اقول
فصلها عما سبق لعدم خروجها بالقيد السابق لان تلك القراءات
الينا مكتوبة في المصاحف وقيل عليه ان شيئا منها غير مكتوبة
في المصاحف لا يقال انما يخرج القراءة بعموم المصاحف لاحتمال الجنس
لانا نقول ان الجمع المحلى باللام نص في العموم وانما يحمل على الجنس عند
تعذر العموم والحمل على المتبادر في التعريفات واجب قال كمصحف
اقول نحو قوله ع في قضاء رمضان فعدة من ايام اخر متتابعات
قوله او الشهرة قيل تسميتها شاذا ليس على ما ينبغي كيف وقد رد

على ابن حاجب

على ابن الحاجب في قوله العمل بالشاذ غير جائز مثل فصيام ثلثة ايام
متتابعات بان ذلك قراءة ابي وابن مسعود وقد كان مشهورا
في القرن الثاني مكتوبا في مصحفهما ومصحف كل من كتب من مصحفهما فلا وجه
لتسميتها شاذا وجوابه ان الشاذ كما يطلق في مقابلة المشهور
فيختص بالمنقول بطريق الاحاد كذلك يطلق في مقابلة المتواتر
فيعم المشهور وهذا الاخير هو المراد ههنا فلا غبار في كلامه قال كمصحف
ابن مسعود اقول نحو ما نقل في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام
متتابعات قال فلا حاجة اقول يعني في الاحتراز عن جميع ما عدا القرآن
على ما ينادي به سياق الكلام فلا ينافيه تحقق الاحتياج اليها في امر اخر
فلا يتجه ان يقال انما يصح نفي الحاجة الى ذكرها ان لو كان الغرض منه
الاحتراز اما اذا كان التوضيح كما ذكر قبيل هذا فلا قال الى ذكر
الانزال والاعجاز اقول انما تعرض لحال الكتبة لانها غير متروكة في معنى
فان النقل بين دفتي المصاحف يتضمنها كما لا يخفى قال لحصول
المقصود اقول هذا مبني على ما ذهب اليه الجمهور من خروج المشهور
بقيد التواتر ومذهب الجصاص ان المشهور احد قسمي المتواتر
فيحتاج عنده الى قولهم بلا شبهة لاخراجه اعلم ان الآمدي قال في
الاحكام في تقرير شبهة المنكرين لوجوب التواتر في آحاد آيات القرآن
الثالث ان من القرآن من الصحابة من اختلفت مصاحفهم
ولم تتفق كمصحف ابن مسعود وابي بن كعب وزيد بن ثابت وعثمان
وانكر كل واحد مصحف الآخر حتى ان عثمان احرق مصحف ابن مسعود
وقال ابن مسعود لو ملكت كما ملكوا لصنعت بمصحفهم كما صنعوا

هذا على ما هو المشهور وعلى ما هو المذكور في ... ابن حاجب ... مسحح

الشاذ كما يطلق في مقابلة المشهور يطلق في مقابلة التواتر

حيث قال فيما سبق لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن

بمصحف ولو كانت آياته متواترة لما كان كذلك ثم قال في دفعه
قلنا المصاحف المشهورة في زمن الصحابة كلها كانت متواترة
عن النبي صلعم على اختلاف حروفها وكلها كانت مقروءة على النبي صلعم
ومعروضة عليه وحيث اتفقت الصحابة على مصحف عثمان دون
غيره لم يكن لان ماعداه ليس قرآنا متواترا عن النبي صلعم بل لانه
آخر ما عرض على النبي صلعم وكان يصلي به الى ان قبض واتفاقهم
على اعدام ما سواه وحرقه انما كان لخوفهم من وقوع الاختلاف
في روايات القرآن وخروج القرآن بسبب ذلك فيما بعدهم عن التواتر
في كل حرف منه الى هنا كلامه فان قلت هل يلزم من قوله لم لان
ماعداه ليس قرآنا متواترا عن النبي عم ان يكون بعض القرآن
المتواتر ضايعا فلا يكون جملته محفوظة منقولة بين دفتي المصاحف
وفي الرخصة لهذا الاحتمال ما لا يخفى من الخلف قلت لا لان كونه
مقروا متواترا في عهد النبي عم لا يقتضي كونه قرآنا لاحتمال ان نسخ
تلاوته فلا يبقى قرآنا والى هذا اشار بقوله لانه آخر ما عرض على
النبي عم فانه يدل بطريق المفهوم على ان ماعداه كان منسوخ
التلاوة لا يقال على مقتضى قوله المصاحف المشهورة في زمن
الصحابة كلها كانت متواترة عن النبي عم يشكل اخراج القراآت
التي ذكر مثل قراءة ابي وابن مسعود بقيد التواتر لانا نقول
لا اشكال لان تواترها لم يصل الينا والمعتبر في تعريف القرآن
تواتر النقل الينا لا مطلق التواتر نعم يشكل حمل اطلاق المشهور
على قراءة ابن مسعود لان المشهور على ما هو المشهور فيما بين القوم

المسطور

المسطور في كتبهم هو الذي تواتر بعد القرن الاول وكان فيه من
الآحاد والامر في قراءته على ما ذكره على عكس هذا فتأمل قال
فالمشهور من مذهب ابح اقول قال الشـ ح في حواشي
الكشاف وعن قدماء الحنفية انها ليست من القرآن وظاهر كلام المتأخرين
منهم بالنظر في الادلة انها من القرآن قالوا الصحيح من المذهب
انها آية واحدة من القرآن انزلت للفصل والتبرك وليست باية ولا بعض
من شيء من السور ولقائل ان يقول ان في قوله بالنظر في الادلة
نظرا لان مدار القرآنية على النقل المتواتر عن النبي عم والنظر
في الادلة لا يغني فيه شيئا اذ يمكن ان يقال ان مراده من الادلة الا
المنصوبة من جهة ابح الدالة على مذهبه في البسملة ومن اللايح
مذهبه فيها لا قرآنيتها فافهم والتمسك بالادلة لعدم النص منه
في خصوصها قال انها ليست من القرآن اقول فان قلت فعلى
هذا تحقق الخلاف في قرآنيتها في اوايل السور وقد انكره الفاضل
الشريف حيث قال في شرح المواقف واما البسملة فالخلاف فيها
متحقق بالشبهة الا انه في كونها آية من كل سورة كما هو قول الجديد
للشافعي او من الفاتحة فقط وفي البواقي كتبت للتيمن كما هو
قول القديم للشافعي او كونها آية فردة انزلت مرة واحدة
للفصل بين السور كما اختاره الحنفية لا في كونها من القرآن
في اوايل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم قلت ما
انكره هو الخلاف بين ابح والشافعي لا مطلق الخلاف وسياق
كلامه يدل على هذا وقد عرفت انه لا خلاف بينهما في المسئلة المذكورة

فان قلت نقل هذا مذكور في شرح المختصر
قلت ثانيه كما بل التأويل
سلمه

[illegible]

علي ما هو الصحيح من مذهبه فلا اشكال علي ما ذكره نعم يرد الاشكال علي ما ذكره
الآمدي في ابكار الافكار حيث قال قولهم ان الاختلاف في التسمية
يدل علي انها ليست متواترة قلنا لم يقع الاختلاف في كونها من القرآن
وانما وقع الخلاف في وضعها آية في اول كل سورة ولا يمتنع ان يكون
متواترة ووضعها بحسبها نيه فانه صريح في نفي الخلاف مطلقا في
قرآنية البسملة الواقع في اوايل السور وهو ثابت بما صرح به الشارح
ههنا وفي حواشي الكشاف وقد نص عليه الفاضل الشريف في حواشي
الكشاف قال وذهب الي انها ليست من القرآن اصلا وهو قول
ابن مسعود ومذهب مالك والمشهور من مذهب ابي حنيفة
قال الا ما تواتر بعض آية اقول فان قلت ما تواتر بعض آية
من سورة النمل هو ما كتب في اوايل السور بعينها فما وجه كون احدهما
قرآنا دون الآخر قلت ليس المنفي قرآنية ما في اوايل السور
من جهة الذات بل من جهة الوصف يعني انهم لا يقولون ان البسملة
المكتوبة في اوايل السور ليست بقرآن مطلقا بل يقولون انها
ليست بقرآن هناك ولا شيء فيه كما لا شيء في قولك ان الحمد لله رب
العالمين ليس من القرآن في آخر الفاتحة فان قلت قرآنية الآيات
غير متواترة في مواضعها لما تقرر في موضعه ان المقطوع به انفس الآيات
واما الوضع والترتيب فظني فما وجه تخصيص هذا الحكم بالبسملة قلت
نفي قرآنيتها في اوايل السور بناء علي نفي نزولها مكررا فنشأ الخلاف
باعتبار المبني فنظيره نفي قرآنية الآيات المكررة في بعض مواضعها
لا نفي قرآنية مطلق الآيات في مواضعها الآن لا شبهة في تكرر نزول

تلك

تلك الآيات بخلاف البسملة فلذلك خص الخلاف بها فان قلت ليس
المفهوم من جواب المسئلة القائلة حلف الرجل ان لا يقرأ القرآن
فقرأ التسمية لا غير قال الفقيه ابو القاسم ان قرأ الذي في سورة
النمل حنث والا فلا ان يكون فرق بين البسملتين وانما فرق لاجل
انه لا دخل لوصف الكينونة في موضع مخصوص في القرآنية قلت
الآن قوي الاشكال والتوجيه بقصد العناية بل لعباية مجال قال
وان قولهم بالشبهة اقول فان قلت تقدم ان المذكور في التعريف
من قولهم بلا شبهة محمول علي الشبهة في التواتر والشبهة التي
يجترز بنفيها عن البسملة في اوايل السور هي الشبهة في النقل عن النبي عليه السلام
والانزال عليه السلام والفرق واضح قلت للمنكرين بقرآنية البسملة
في اوايل السور ان يحملوا القيد المذكور علي ما يحصل به الاحتراز عنها بسمله
والمذكور فيما سبق علي المذهب الصحيح فلا مخالفة بين المحملين للقيد
المذكور علي المعنيين المذكورين فاندفع ما قيل علي مذهب المتأخرين
يجب ان يحذف قيد بلا شبهة اذ لا شبهة في ان فيها شبهة حتي قالوا
قوة الشبهة منعت الاكفار من الطرفين ومما اجيب به عنه بان
الشبهة التي ههنا غير الشبهة التي هناك يمكن ان يحمل علي ما ذكرنا
قال آية من القرآن اقول يعني آية واحدة منه انزلت للفصل بين
السورتين كما لم يرد به الفصل بينها في وضعها في المصحف حتي
يشكل كتبتها في اوايل الفاتحة بل اراد الفصل في النزول علي النبي عم
علي ما افصح عنه ما نقل صاحب الكشاف عن ابن عباس ان رسول الله
صلعم كان لا يعرف ختم سورة وابتداء اخري حتي نزل عليه جبرائيل عليه السلام

قال الشارح بذكره في حاشية سلمه

به يقال ان المراد يحنث ان قصد قراءة القرآن عند تلفظ البسملة والا فلا اذ لا يكفي من قصد قراءة القرآن بقراءة ما في سورة النمل من البسملة فافهم سلمه

(الفقيه ابو القاسم مغلق بحتي)

بسم الله الرحمن الرحيم الا انه يشكل ما قاله الفاضل الشريف آية مفردة
انزلت مرة واحدة فان قلت هل يلزم من تكرر نزولها تعدد قرائتها
قلت لا فان الفاتحة قد تكرر نزولها ولم يتعدد قرآئتها قال بخط القرآن
اقول بخلاف اسامي السور وعدد الآيات وتعيين السور بانها او مدنية
فانها لا يكتب بخط القرآن بل يكتب بخط آخر قال القاضي عضد الدين مكية
في شرح المختصر قالوا انها مكتوبة بخط المصحف مع المبالغة في تو[صي]تهم
بتجريد القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا آمين ومنع توهم النحو والجواب
عنه انه لا يفيد قطعا ولا ظنا لانه في مقابلة القاطع والظني يضمحل
اذا قابله القطع ادا وبالقطع ما استدل به على انها ليست من
القرآن في اول سورة اصلا وهو انها لم آية من القرآن في اوايل السور
فلا يكون قرآنا في اوايل السور لقضاء العادة بتواتر تفاصيل
مثله وبهذا الطريق قطعنا بان غير ما تم نذكره في القرآن ليس منه
ثم قال وربما يقال ان ما ذكر قطعي لان العادة تقتضي في مثله العدم
الاتفاق فكان ان لا يكتبها بعض او ينكر على كاتبها ولو نادرا قال انما هو
للشبهة اقول قال الامام شمس الائمة السرخسي في اصوله وليس
نفي الشبهة في كونها من القرآن بل في كونها من آية تامة فانه في انها
من القرآن في قوله تعالى وانه بسم الله الرحمن الرحيم فمن قال الاول
ان يعلل عدم الجواز بتحقق الشبهة في كونها قرآنا فقد اخطأ خطأ
فاحشا ولا ينبغي ان يقاس على هذا الاختلاف في الآية الطويلة
التي اختلفت في كونها آية للفرق بينهما بالطول والقصر فان له تأثيرا
في هذا الباب قال وعدم جواز الصلوة اقول جواب دخل مقدر تقريره الدخل

والرفع كلاهما ظاهر ان الا انها على الرواية الصحيحة وعلى ما ذكره التمرتاشي
في شرح الجامع الصغير من انه لو اكتفى بها يجوز الصلوة عند ابي حنيفة
رح لا اتجاه للسؤال ولا حاجة الى الجواب والله اعلم بالصواب
قال انما هو على قصد التيمن اقول لم يعلل هذا الجواب بالشبهة
المذكورة لانه لا يجوز للجنب والحائض تلاوة شيء من القرآن ولو كان
بعض آية على ما هو الصحيح وهو اختيار صاحب الهداية لقوله عم
لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئا من القرآن وما دون الآية شيء
من القرآن فلا يجوز قراءته للجنب والحائض هكذا ينبغي ان يلاحظ
هذا المقام ولا يلتفت الى ما سبق لبعض الاوهام من انه لم يعلل
الجواز بالشبهة المذكورة مع انه يجوز تلاوة ما دون الآية لان المقام
مقام الاحتياط فلا يجوز لهما قراءة ما لم يتعين انه ما دون الآية الا
على قصد التبرك بقي ههنا شيء وهو ان مدار الرخصة لهما على عدم
قصد قراءة القرآن صرح بذلك في الكتب الفقهية لا قصد التيمن
والتبرك والاول اعم من الثاني كما لا يخفى قال على قصد الشكر دون
التلاوة اقول اياك ان تتوهم ان هذا القصد يخرجه من القرآنية
اذ لا مدخل له في القرآنية فان القرآنية ليست مما يختلف باختلاف
قصد القاصد كما سبق الى الفهم الفاسد وان اعتبار القصد في
حرمة قراءة القرآن فان المقصود اذا لم يكن قراءة القرآن بل امر
آخر من التيمن والتبرك والشكر ونحو ذلك لا يحرم تلفظ تلك الكلمات
على الجنب والحائض قال وعدم تكفير من انكر اقول جواب دخل مقدر
تقريره الدخل لو كانت البسملة في اوايل السور قرآنا لوجب اكفار

من انكر قرآنيتها كما يجب اكفار من يكفر كما هو في سورة النمل والا لزم
بطلان الاجماع على عدم الاكفار وترتيم الجواب قال انما هو لتحقق
الشبهة في ذلك اقول يعني في كونها من القرآن في غير سورة النمل
فان قلت هل لا يجوز ان يكون الاختلاف فيه نفيا او اثباتا من قبيل
الاختلاف في القراآت المتواترة قلت قد ذهب الى هذا
الاحتمال شمس الدين ابن الجزري في النشر حيث قال بعد ان حكى
الاقوال في البسملة وهذه الاقوال ترجع الى النفي والاثبات
والذي نعتقده ان كلاهما صحيح وان كل ذلك حق فيكون الاختلاف
كاختلاف القراآت انتهى كلامه وقد سبقه اليه ابو شامة في كتاب
البسملة حيث قال ان حكم البسملة في ذلك حكم الحروف المختلف
فيها بين القراء السبعة فيكون قطعية الاثبات والنفي معا اقول
ومن هنا تبين وجه المخلص عما توجه على مسئلة النوازل الواقعة
من قال ان المعوذتين ليستا من القرآن لا يكفر من ان قرآنيتها
لا تخلو من ان يكون متواترة بلا شبهة اولا وعلى الاول يجب ان
يكفر منكرها وعلى الثاني يجب ان لا يسقط فرض بقرآنيتها القراءة
في الصلوة وكلام الآمدي في ابكار الافكار حيث قال قولهم
ان ابن مسعود انكر ان يكون الفاتحة والمعوذتان من القرآن
من غير تبديع ولا تكفير قلنا انكر كون الفاتحة والمعوذتين ان تكون
منزلة على النبي عم او ان حكمها ليس حكم القرآن الاول مم والثاني
مسلم ولا يلزم من ذلك خروجها عن كونها متواترة وكونها داخلة
في المجموع وان لم يكن حكمها حكم القرآن لتيسير لا وجه آخر وهو ان يكون منسوخ

التلاوة

التلاوة لانه نسلم كونها كلام الله المنزل على الرسول عم وانكر قرآنيتها
ولا يذهب عليك ان هذا الاحتمال ساقط بالاتفاق والاجماع على سقوط
فرض القراءة في الصلوة بكل واحدة منها بل انعقد الاجماع على وجوب
قراءة بعض منها في الصلوة وهو الفاتحة ومنسوخ التلاوة لا يجوز
تلاوته فضلا عن وجوبها قال في غير سورة النمل اقول انما قال كونها
من القرآن في غير سورة النمل ولم يقل كونها من القرآن في اوايل
السور لان مظنة التكفير انكار نزولها بتعدد والقرآنية لا انكار
قرآنيتها في المواضع المخصوصة لما عرفت انه لم يثبت قطعا قرآنية
سائر الآيات في مواضعها المخصوصة قال بحيث تخرج كونها من
اقول القرآن المراد بالشبهة ههنا ما بين في الكتب الكلامية وهو ما يشبه الدليل
في اعتقاد من تمسك به وليس به في نفس الامر وبقوتها خفاء وعدم
بحيث لا يطلع عليه الا بامعان النظر حتى يعذر به صاحبها ماولا
ولا شبهة في ان مثل هذه الشبهة لا تورث شكا او وهما للمخالف
اصلا وان تورث لو لم يقدر ذلك المخالف على ازالتها فلما كان قادرا
على ازالتها ولو بالامعان لم يبق عنده مؤثرة اصلا لكنها لما احتاجت
الى الامعان لخفائها وعد المتمسك بها معذورا حتى لا يكفر ايضا
وبهذا التفصيل اندفع ما قيل ادنى درجات الشبهة القوية ان تورث
شكا او وهما فلا يبقى الطرف الآخر قطعيا واجيب بانها قوية
عند من تمسك بها اما عند الخصم ففي غاية الضعف بحيث لا تفيد شيئا
وظهر ان الشبهة المذكورة ههنا ليست التي ذكرت في شرح
المختصر فان المراد من الشبهة ثمة دليل لكل من الطرفين بالنظر الى الآخ

ومن لم يفرق بين المقامين قال في توضيح المرام مثلا دليل الشافعية
في هذه المسئلة شبهة عند الحنفية بمعنى انه ليس بدليل في الواقع
لكن الشافعية جعلوه دليلا لعدم اطلاعهم على عدم دلالته على مطلوبهم
قوية عندهم ايضا لخفاء وجه دلالته احتاج الى امعان النظر
والتامل ودليل الحنفية بالعكس عند الشافعية ومن المخطئين
في هذا المقام من قال ولهذا المعنى لم يجهر بها في الصلوة الجهرية
عند متاخري الحنفية القائلين بانها من القرآن مع ان الاصل
في الاذكار الاخفاء لما عرفت ان الشبهة في تكرر نزولها قرآنا
لا في قرآنيتها اذ لا خلاف في انها من القرآن في سورة النمل وليس
من ضرورة كونها من القرآن الجهر بها في الجهرية قال شمس الائمة السرخسي
في اصوله وانما قالوا لا يجهر بها ليعلم انها ليست باية من اول الفاتحة
فان المتعين في حق الامام الجهر بالفاتحة والسورة في الاوليين
قال يمنع التكفير اقول يقال اكفره بسكون الكاف من اكفره اذا
دعاه كافرا ومنه لا تكفر اهل قبلتك وقال الكميت يخاطب اهل
البيت وكان شيعيا وطائفة قد اكفروني بحبكم وطائفة قالوا
مسيئ ومذنب واما كفره فقال صاحب المغرب لم اجده الا في الاساس
وعليه قول بشار يخاطب واصل ابن عطا وكان خارجيا عتق
الغزالة مالي وما بالكم تكفرون رجالا كفروا رجلا يعني الخوارج
اذ كفروا عليا فالاول اكثر رواية ودراية قال هي عند الشافعية
اقول قيل الخلاف في بسم الله في اوايل السور مبني على ان الواجب
تواتر نقله في كل محل عند الشافعي لتوصيتهم بتجريد القرآن وقضاء

العادة

العادة قطعا بعدم الاتفاق على مثله وتواتر كونه قرآنا في كل محل
عند الشافعي ومالك كما في سائر المكررات فاذا لم يتواتر في محل لم يكن
قرآنا عندهما ولان التوصية بالتجريد انما تقتضي عادة بقرآنيته في
الجملة لا بقرآنيته في كل محل كما ظنه الشافعي لجواز كونه آية قد انزلت
للفصل والتبرك كما اختاره محمد وابو حنيفة على رواية ابي بكر الرازي
وبها اخذ المتاخرون ولهذا كتب بقلم الوحي الى حين نزلت انما
كتبت بخط آخر ليعلم انها ليست من اول سورة ولا من آخرها والرواية
شاهدة له حيث قالوا انه يتعوذ ثم يقرأ ويخفي البسملة حيث اخلوها
في القراءة خطا اما مالك في عدم اعتبار التوصية بالتجريد اصلا وخلافا
الشافعي في اعتبارها في كل سورة مع الجواز المذكور لا يخفى ما في المبنى
الذي ذكره من الفساد مما مر غير مرة ان المعتبر في القرآنية تواتر كونها
قرآنا وفي المكررات تواتر كونه قرآنا مكررا واما ما تواتر كونه قرآنا في
محل مخصوص فغير معتبر لا عندنا ولا عند الشافعي لما عرفت ان الوضع
والترتيب ظني لا قطعي ثم انهم جعلوا تواتر النقل بين دفتي المصاحف
دليلا على تواتر كونه قرآنا بناء على توصيتهم بتجريد المصاحف عن غير
القرآن وذلك الجعل ايضا غير مخصوص باحدى الطائفتين الا ان
الشافعية حكموا بتكرر النقل بين الدفتين على تكرر القرآنية والحنفية
انكروا ذلك وقالوا ان تكرر النقل في خصوص البسملة للفصل
بين السور تبركا بها لا لتكرر قرآنيتها وهذا لا ينافي الاتفاق في جعل
النقل بين الدفتين دليلا على القرآنية مطلقا لان الحنفية لا ينكرون
قرآنيتها في اوايل السور غايته انهم ينكرون تعدده قرآنا ويقولون انه

انه آية واحدة كتبت مكررة لمصلحة اقتضاها فان قلت قد ضعف
الفاضل المحشي في شرح المختصر الاكتفاء بمطلق التواتر في القرآنية
من غير اشتراط كونه في المحل المخصوص حيث قال وقد قيل على قولنا
العادة تقتضي بتواتر تفاصيل مثله لانه ذلك نعم شرط تواتر
مثله في محل ما واما تواتره بعينه في المحل المخصوص فلا وهذا ضعيف
لانه يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن مما ثبت في محل ولم يتواتر
اكتفاء في ذلك بتواتره في بعض المحل وايضا يستلزم جواز كون
بعض القرآن المكرر قد اثبت مع انه ليس بقرآن في المحل مثل ويل
يومئذ للمكذبين فباي آلاء ربكما تكذبان لانه تواتر في محل فيجوز
نقله في غيره مكررا قلت نفرق بين تواتر النقل في الجملة وتواتر النقل
مطلقا عن تقييد الكون في المحل المخصوص وما ذكره من الضعف
انما هو في الاكتفاء بالاول لانه ما اورده اولا وثانيا واما الاكتفاء
بالثاني فلا ضعف فيه لانه وان كان مطلقا عن قيد الكون في المحل
المخصوص لكنه مقيد بقيد آخر وهو تعلق النقل بتكرره في المكررات
لما عرفت ان المعتبر فيها هو ان يتواتر نقله مكررا قال آية من السور
اقول يعني انها آية من كل سورة مصدرة بها فتلك السورة مائة
وثلث عشر سورة فلا جرم تكون هي مائة وثلث عشر آية من السور ثم
ان النظام من كلامه خصوصا بقرينة التنظير بما هو آية تامة ان يكون
البسملة آية تامة في اول كل سورة عنده فيتوجه ان الصحيح
من مذهبه على ما نقل عليه في الكشف انها مع ما بعدها الى رأس الآية
آية تامة قال كررت للفصل اقول لما كانت هذه العلة غير شاملة

لما كتبت

لما كتبت في اول الفاتحة عطف عليه قوله والتبرك فانه شامل للكل قال
وليست بآية من شيء من السور اقول وفي بعض شروح المغني لا يلزم
علينا ان هذا الحد غير مطرد لان التسمية سوى التي في سورة النمل
لم يجعل من القرآن مع انها دخلت في الحد لانها ثبتت في المصاحف
ونقلت الينا نقلا متواترا الا انه ذكر ابو بكر الرازي ان الصحيح من المذهب
انها آية منزلة من القرآن لا من اول كل سورة ولا من آخرها ولهذا
كتب بقلم الوحي مع ان تجريد المصحف عن غير القرآن مامور به في قوله
عم جردوا مصاحفكم حتى منعوا من التعشير والنقط كيلا يختلط بالقرآن
غيره ولكن كتب بخط على حدة ليعلم انها ليست من اول السورة ولا
من آخرها بل انزلت للفصل بين السور وتبركا بها قلت في هذا
الجواب نظر لان الرازي يقول انها آية واحدة انزلت للفصل بين
السور فلا يكون قرآنا في اول كل سورة مع كونها مكتوبة فيها فلم يطرد
الحد على مذهبه ايضا بل الجواب الصحيح للحنفية ان ماخوذة في الحد دون
التمام يطرد الحد ان لو لم يكن المراد من الكتابة على انه قرآن وليست
التسمية كذلك بل كتابتها للفصل والتبرك بها الى هنا كلامه ورد
على ما ذكره من الجواب الصحيح انه يلزم ح ان لا يكون البسملة في اوايل
السور من القرآن اصلا وهو خلاف المذهب فان المنكر على المذهب
الصحيح تكرر قرآنيتها في اوايل السور لا قرآنيتها فيها مطلقا وبالجملة
ان في هذا الجواب تفريطا كما ان في الجواب الاول افراطا حيث
تمسك فيه بالكتبة بالقلم الوحي وموجبه ان يكون في اول كل سورة
آية من القرآن فيكون مائة وثلث عشر آية لا آية واحدة قال وجاز تكرارها

تصحيح لفظ الزنديق وبيان معناه

اقول انما قال جاز مع انه واجب لما في مقابلته من عدم الجواز قال يعد زنديقا اقول عن ثعلب ليس زنديق من كلام العرب ومعناه على ما يقوله العامة ملحد ودهري كذا في المغرب وقيل الزنديق معناه الزندي وزند كتاب مزدك الذي ظهر في زمن قباد واباح الفروج فقتله انوشيروان كذا في الحاشية المنقولة عن الشريف الفاضل على شرح المفتاح ومن زعم انه معرب زن دين فقد ابعد لفظا ومعنى واما تخصيص الزنديق من بين اصناف الكفرة فلانه يشتهر باستخفاف المصحف ولذلك قال الشاعر كانني مصحف في بيت زنديق قال او مجنونا اقول يعني ان كان له تقيد يعتقد به يعد زنديقا والا فيعد مجنونا وفيه نظر لانه يحتمل ان يكون جاهلا لما فيه من اللغة فان اكثر العوام بمعزل عن ادراك مثل ذلك اللغة وعلى مقتضى الترديد المذكور يلزم درجه في قسم الزنديق ولا وجه له لان الفاسد في عمله لجهله لا في عقيدته فتامل قال المناسب لغرض الاصولي اقول كلام الشارح في هذا المقام خارج عن سنن الانتظام لان تقديره باعتبار المناسبة لغرض الاصولي صريح في ان مساقه على عرف الاصولي وما في اثناء كلامه من قوله ولا يسمى قرآنا في عرف الشرع ظاهر في التعميم لعرف غيرهم من اهل الشرع واخر كلامه حيث قال مع انه يسمى قرآنا ويحرم الخ ينفصح عن سوق الكلام على اعتبار الفقهاء وعلى هذا الاختصار خلط واضطراب كما لا يخفى على ذوي الالباب قال ان ابقي على عمومه اقول يعني ان ابقي مفهوم ما نقل الشامل للكل والبعض على عمومه لان الباقي

مفهوم

يشير الى الفرق بين عرف الاصوليين وعرف الشرع وعرف الفقهاء

مفهوم البعض لانه غير مذكور في الحد ودخول ما ذكر من الحروف والكلمة انما يلزم من عموم ما نقل لا من عموم البعض فالجواب بان المراد بالتعريف تعيين القرآن الذي هو مناط الاحكام فاذن يكون المراد بالبعض ما يكون مناطا لحكم من الاحكام الشرعية من حرمته على المحدث وتلاوته على الجنب ليس بصواب لان مبناه على اعتبار عموم البعض في ايراد السؤال واما الرد عليه بانه انما يناسب عرف الفقهاء واما المناسب لغرض الاصوليين ان يراد كل بعض يدل على الحكم فليس بتام لما عرفت ان الشارح لم يفرق بين الغرضين في ايراد ما اورده فالجواب عنه بعدم الفرق بينهما ليس ببعيد عن الصواب كما لا يخفى قال يدخل في الحد الحرف اقول يعني ان ابقي المفهوم المذكور على عمومه يتناول ما في القرآن من حروف المباني وهي التي يتركب عنها الكلم ولا يعتبر قرآنا عند احد ومن زعم انه يعتبر قرآنا عند القراء فقد اخطأ لانهم لا يقولون انه قرآن بل يقولون انه من القرآن ويبحثون عنه وغيرهم ايضا يقولون انه من القرآن لكنهم لا يبحثون عنه لعدم تعلق غرضهم به قال او الكلمة اقول يعني ان ابقي المفهوم المذكور على حاله عمومه يدخل الحرف الواحد في الحد وان خص بما يتلفظ مستقلا بقرينة ان النقل اصالة انما يتعلق بالكلمة دون جزئها فانه ينقل تبعا في ضمنها يدخل في الحد كلمة واحدة وليس واحد منهما بداخل في المحدود على كليته قال في عرف الشرع اقول كان حقه ان يقول ولا يسمى كل كلمة قرآنا في عرف الاصوليين لان الكلام على ما هو المناسب لغرضهم وعرف الشرع اعم من عرفهم فان عرف المفسرين وعرف الفقهاء

عرف الشرع ايضا **قال** وان خص بالكلام التام **اقول** بقي ههنا
احتمال آخر هو المناسب لغرض الاصولي وهو ان يخص بما هو دليل
الحكم لا يقال لا دلالة في عبارة ما نقل عليه لانه مشترك فانه لا دلالة فيها
على ما ذكره ايضا مع ما فيه من البعد عن غرض الوقف وتقييد البعض
بالة نوع اختصاص بكله كما نقله الفاضل الشريف في حواشي الكشاف
انا لا نجد له نفعا في تصحيح اطلاق القرآن على القدر المشترك بين الكل و
البعض لانه تصحيح حينئذ بما ذكره كما لا يخفى **قال** خرج بعض ما ليس آه
اقول فيه ان اللازم حينئذ خروج ما ليس بكلام تام والتوجيه بان قحاما
البعض بالنظر الى قوله مع انه يسمى قرآنا لا نجد له نفعا لان حينئذ
ان يقول خرج ما ليس بكلام تام مع ان بعضه يسمى قرآنا والظا
ان لفظ بعض سهو من قلم الناسخ ويشهد عليه عدمه في بعض
النسخ **قال** مع انه يسمى قرآنا **اقول** يرد عليه انه ان اراد التسمية
عند الاصوليين كما هو مقتضى السياق لا ينتظم قوله ويحرم مسه لانه
من الاحكام المنوطة لما هو القرآن في اعتبار الفقهاء وان اراد
التسمية عند الفقهاء كما هو لحاق الكلام فلا يناسب المقام لان سياق
الكلام على ما هو المناسب لغرض الاصولي لا على ما هو المناسب لغرض
الفقهاء وبالجملة فبين سياق كلامه ولحاقه تجاذب وتدافع على ما
اسلفناه قيل هذا قيل لا يعطى حكم القرآن لكل كلمة او كلمتين فصاعدا
ما لم يبلغ حد الآية عند اكثر الفقهاء من حرمة مسه على المحدث وتلاوته
على الجنب وان دلت على حكم شرعي لكن ذلك امر آخر متعلق بنظر
الفقيه لا الاصول ويدل على صحة ما ذكرنا ان الامام شمس الائمة السرخسي

بعد ما وافق

بعد ما وافق الفقهاء فيما ذكر في المبسوط وغيره قال في اصوله ان
ما دون الآية والآية القصيرة ليس بمعجز وهو قرآن يثبت به
العلم قطعا وكفى به قدوة اقول ان ما ذكره الامام شمس الائمة
السرخسي ليس بنقل بل استنباط ورأي منه على ما يدل عليه سياق
كلامه فانه قال قبل هذا فان قيل بكونه معجزا يثبت انه قرآن
بدون النقل المتواتر قلنا لا خلاف في ان ما دون الآية غير
معجز وكذا الآية القصيرة ولهذا لم يجوز ابو يوسف ومحمد
الصلوة الا بقراءة ثلث آيات قصار او آية طويلة لان
المعجز السورة واقصر السور ثلث آيات يعني الكوثر وابو
حنيفة قال الواجب بالنص قراءة ما تيسر من القرآن وبالآية
القصيرة يحصل ذلك فيتأدى فرض القراءة وان كان يكره
الاكتفاء بذلك ثم قال وجاز فيما ذكرنا ان ما دون الآية والآية
القصيرة ليس بمعجز وهو قرآن يثبت به العلم قطعا انتهى وهذا
صريح في انه استدل على ما ذكره بما نقله ثم اوّله من قوله وهو قرآن
انه من حيث ان دلالة ما ذكره ابو حنيفة انما هي على ذلك فلا
دلالة فيما قاله على ما فهمه ذلك القائل ثم قول شمس الائمة و
لهذا لم يجوز ابو يوسف ومحمد محل نظر لما عرفت فيما سبق ان
مدار قولهما على المجاز المتعارف في اطلاق قراءة القرآن **قال**
ويحرم مسه **اقول** للقائل ان يقول لا نسلم ان حرمة مس ما ليس
بكلام تام لانه قرآن بل لانه جزء القرآن فانه مس جزء من اجزاء
النظم مس له لذلك ومس القرآن يحرم عليه فمس كل جزء من اجزائه

يجرم عليه الآ انهم اعتبروا الجزء الذي له نوع اختصاص بالقرآن
فلا يشتمل الحروف والكلمة فافهم قال وتلاوته على الجنب اقول
وهذا ايضا لا يدل على ان ما ليس بكلام تام قرآن لان في حرمة
تلاوته على الجنب يكفي كونه من القرآن ولا حاجة الى كونه مسمى
بالقرآن قال الامام شمس الائمة السرخسي وتبعه صاحب الكشف
وعلى هذا اي على ان التسمية من القرآن قولهم يكره للجنب والحائض
قراءة التسمية على قصد قراءة القرآن لان من ضرورة كونها
آية من القرآن حرمة القراءة على الجنب والحائض قال على ما دل
عليه سياق اقول كانه غافل عن التصريح الواقع في كلام المص
فلذلك اضاف الدلالة المذكورة الى السياق كلا انه ولا يذهب
عليك ان قوله فاعلم ان القرآن لما نزل به جبرائيل عم فقد وجد
تشخصا انه صرح في ان المراد بما نقل هو المجموع الشخصي لا المفهوم
الكلي وبهذا تبين ما ذكرنا انه بين ما ذكرنا انه صرح فيما سيأتي
في موضع بانه لا يحصل معرفة القرآن الا بان يقال هو هذه
الكلمات ويقرأ من اوله الى آخره وفي موضع آخر صرح بانه
لا يعرف القرآن الا بان يقال هو هذا التركيب المخصوص
ويقرأ من اوله الى آخره فاذا اريد بالمحدود المجموع وجب ان
يراد بالحد ايضا ذلك فقد صار كمن استضاء بالمصباح عند
طلوع الصباح ثم ان المبني اظهر مما ذكر في بيانه لانه قال قابل
لان يناقش فيه بان هذه الكلمات وهذا التركيب المخصوص
يجوز اطلاقه على كل القرآن وعلى بعضه بان يرجع الضمير في قوله

من اوله

من اوله الى آخره في الموضع الاول الى الكلام المشتمل على الكلمات
الدالة عليه وفي الموضع الثاني الى التركيب المخصوص وان كانت
تلك المناقشة مندفعة بانه صرف الكلام عن الظاهر بلا قرينة را عنية
اليه فتأمل قال مجموع ما نقل اقول فيه بحث وهو ان مجموع ما نقل
لا يصدق على احدى القراءات السبع لان باقيها ايضا مما نقل وقد
مر فيما سبق تفصيل هذا فقوله لا يرد عليه شيء غير مسلم قال لانه
جعله تعريفا اقول استدل بجعله قوله ما نقل تعريفا للمجموع على ان المراد
بما نقل مجموع ما نقل وفيه استدلال بالخفي على الظاهر لان ما من
الالفاظ العامة فهو صريح في العموم وكون المراد من المعرف مجموع
ما نقل انما يفهم من السياق في زعمه فكان فيه خفاء بالنظر الى عبارة
التعريف ثم ان الاصل ان يتبين المراد من الحد وبيانه في التعريف
من المعرف لا العكس اذ حج يكون في التعريف نوع اختلال حيث
يستعان فيه بمعونة المعرف قال فان قيل وجه توزيع هذا السؤال
على ما سبق هو انه لما علم فيه ان المناسب لغرض الاصول ان يكون
المراد من القرآن المفهوم الكلي الشامل وقد كان المناسب لغ
ان يكون المراد من الكتاب ذلك توجه ان يقال هل يصح تفسير
الكتاب بذلك المعنى بالقرآن المراد منه ذلك المعنى حتى يكون
التعريف المذكور على وفق غرض الاصول ومنشأ الاشتباه
عدم العلم بكون القرآن حقيقة في المعنى المذكور فان صحة الاطلاق
لا يدل عليه اذ يجوز ان يكون ذلك من قبيل عموم المجاز ولا بد من
العلم بكونه حقيقة فيه في صحة تفسير الكتاب بالمعنى المذكور فان قلت

اليس في الكتاب ذلك الاشتباه قلت لا لانه من مصطلحي تهم فانهم لما
جعلوه احد الاركان المبحوثة عنها في فنهم ارادوا به ذلك المعنى
الكلي الشامل للكل والبعض وليس القرآن كذلك وبهذا
التفصيل اندفع ما قيل لا يخفى انه بعد ما صرح بان كلا من الكتاب
والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه
لا حاجة الى ايراد هذا السؤال والجواب الآن ايراد ومن
ذكرها التوطئة للسؤال الثاني ولا يذهب انه لا مساس للسؤال
الثاني للمقام الا بواسطة السؤال الاول فانه ناش من جوابه
متفرع عليه واستدراك الاصل يستلزم استدراك الفرع كما لا يخفى
قال بالمعنى الثاني اقول انما قال بالمعنى الثاني مع انه مذكور اولا بقوله
فعلى ما هو المناسب لغرض الاصولي يكون المراد بالنقل اليه والمعنى
الاول مذكور ثانيا بقوله وعلى ما دل عليه سياق كلامه المراد بالنقل
اليه لان كونه مذكورا اولا انما هو بالنظر الى القرآن واما بالنظر الى الكتاب
فانه مذكور ثانيا لانه ذكر قبل ذلك المعنى الاول للكتاب بقوله غلب
في عرف الشرع على كتاب الله تعالى ثم ذكر المعنى الثاني بقوله ثم كل من
الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين قال فيلزم عموم المشترك
اقول لا خفاء في انه انما يلزم ذلك من كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة
في الكل ان لو اطلق لفظ القرآن في موضع واريد به الكل بخصوصه
والبعض بخصوصه في ذلك الموضع وذلك غير لازم مما ذكره فلا حاجة
في دفعه الى التدقيق ذكره قال ليس معنى كونه اقول لا شبهة في ان
الامر كذلك لكن الشان في اداة التنظير والتشبيه في قوله كما انه حقيقة في الكل

فانها ظاهرة في كونها من واحد وليس كذلك فلا وجه لذكرها
كما لا يخفى قال فيكون حقيقة في الكل والبعض اقول يعني بحسب هذا
الوضع الاخير يكون حقيقة في كل واحد من الكل والبعض على السواء
باعتبار ذكر العام وارادة الخاص لا بخصوصه ومن وهم انه كونه
حقيقة بذلك الاعتبار بالنظر الى البعض حيث قال كونه حقيقة
في البعض باعتبار اطلاق العام وارادة الخاص لا بخصوصه لا ينافي
كونه حقيقة في الكل المشترك بينهما فقد اساء في تحرير المقام و
المرام قال ولا يكون من عموم المشترك في شيء اقول قال في شرح
التلخيص اذا اطلق لفظ العام على الخاص لا باعتبار خصوصه بل
باعتبار عمومه فهو ليس من المجاز في شيء كما اذا رأيت زيدا
فقلت رأيت انسانا او رأيت رجلا فلفظ انسان او رجل
استعمل الا فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج على زيد انتهى وفيه
بحث وهو انك اذا قلت رأيت انسانا تريد بالانسان
ما تعلق به رؤيتك ومتعلق الرؤية هو الفرد الموجود في الخارج
كيف فان المفهوم الكلي غير قابل لان يتعلق به الرؤية فلفظ
انسان او رجل في المثال المذكور يستعمل في غير ما وضع له بلا
شبهة ههنا موضع بحث آخر وهو ان زيدا اذا اعتبر لا بخصوصه
لا يصح عنه سلب الانسان لا لغة ولا بحسب نفس الامر فلا يكون
مجازا بلا اشتباه واما اذا اعتبر بخصوصه فيصح سلبه عنه لغة
ولكن لا يصح سلبه عنه بحسب نفس الامر فينبغي ان لا يكون مجازا
ايضا لان من خصائص المجاز صحة السلب لا بحسب اللغة فقط بل بحسب

نفس الامر ايضا على ما حققه القاضي عضد الدين في شرح المختصر وموجب
هذا التحقيق ان لا يكون ذكر العام وارادة الخاص من قبيل المجاز
والمشهور خلاف ذلك قال الشارح في الشرح المذكور بعد الكلام
الذي نقل عنه آنفا ان هذا البحث يشتبه على كثير من المحصلين
حتى يتوهمون انه مجاز باعتبار ذكر العام وارادة الخاص ويعتذر نوه
ايضا بانه لا دلالة للعام على الخاص بوجه من الوجوه ومنشاء
عدم التفرقة بين ما يقصد باللفظ من الاطلاق والاستعمال وبين
ما يقع عليه باعتبار الخارج قال فلا بد من ان يقال اقول هكذا الى
بلا واو في النسخ التي رأيناها ومن نقله بالواو ثم قال في توجيهه
تقديم الكلام فلا بد من ان يجاب وان يقال لان المعطوف لا بد له
من المعطوف عليه فيقدر في كل مقام ما يناسبه وفيه زيادة
تاكيد ومبالغة فقد ارتكب تمحلا كما لا يخفى قال معلوم في العرف
اقول يعني ان المراد من المصحف معناه العرفي وهو معلوم غير محتاج
الى التعريف ولزوم الدور على تقدير احتياجه الى التعريف ولقائل
ان يقول لا دخل في صحة هذه المقدمة لكون التعريف المذكور
غير حقيقي فلا وجه لان يقال انه على تقدير كون التعريف المذكور
حقيقيا لا يكون المراد منه معناه العرفي اذ لا يكون ذلك المعنى
ح مستغنيا من التعريف لان الاول نحكم ذا الاخ تسقط قال فان
اتمام الجواب موقوف على هذا اقول فيه نظر لان الجواب المذكور تم
بعدم كون التعريف المزبور حقيقيا ولا يتوقف على كونه من قبيل
تعيين احد محتملي اللفظ لان الاول اعم من الثاني لتحققه بدونه فيما اذا كان

التعريف

التعريف لفظيا فانه يصح ايضا يندفع المحذور المذكور فيتم الجواب
بلا ارتياب قال تفسير اللفظ الكتاب اقول انما قال تفسيرا ولم يقل
تعريفا لان المتبادر منه التعريف المصطلح والمراد ههنا التعريف
اللغوي على ما بينه بعطف قوله وتميزه عن سائر الكتب والكلام
الازلي عليه ونبه بذلك على ان مراد المص من التعريف في قوله
ان هذا التعريف من اي نوع من انواع التعريفات التعريف
اللغوي لا التعريف المصطلح لان قوله وهذا التعيين احد محتمليه
يأباه وبهذا اتضح ضعف ما قيل ظاهر كلام الشارح يشعر بان
المذكور من قبيل التعريف اللفظي الذي سماه الشارح والمص
فيما سبق تعريفا اسميا لكن كلام المص يدل على انه ليس من قبيل
ما سمي في الاصطلاح تعريفا اصلا بل هو تعيين احد محتملي اللفظ
الذي قد علم السامع وضع اللفظ لهما قال وتميزه اقول الضمير للكتاب
والقرآن على سبيل البدل ولا مسامحة فيه كما توهم لان المراد
فيهما المعنى بقرينة اضافة اللفظ اليهما ولا باس في رجوع الضمير
الى المضاف اليه كما في قوله تعالى او لحم خنزير فانه رجس على ارجح
القولين في تفسيره قال ونحو ذلك اقول كالتعبير عنه باسمه العلم قال
فلا بد من معرفة اقول لا يقال لمانع ان يمنع هذا ويقول لا يكتفي في
تعريفه بالاشارة لانا نقول [illegible] تجويز تعريفه بالاشارة يستلزم
لتجويز تعريف القرآن ايضا بالاشارة وهو مناف لما فرض من جهالة
ماهيته جهالة محوجة الى التعريف الحقيقي فافهم قال وهي موقوفة
على معرفة اقول فيه بحث وهو انه ان اراد توقفها على معرفة ماهية القرآن

بالكنه فلا نم ذلك ولا دلالة فيما ذكره بقوله ضرورة انه لا معنى الخ عليه وان
اراد توقفها على معرفتها مطلقا اعم من ان يكون بالكنه او بالوجه فمسلم
ولكنه لا يجدي نفعا اذ لا يثبت ح لزوم الدور فانه على تقدير
توقفها على معرفتها بالكنه قال لانه ايضا اقول من اتى لفظة ايهام التعسف
محتملا لان في التعريف السابق عبارة القرآن مذكورة صريحا فلا وجه
ان يقال ان ما ذكر في هذا التعريف كالذي ذكر في ذلك التعريف
عبارة عن الكتاب والقرآن نعم لو قيل لانه ايضا يتضمن بعض الكتاب
والقرآن لان الوحي المتلو عبارة عنهما لكان له وجه قال عبارة
عن الكتاب اقول بناء على ان التعريف في الوحي للعهد والمعهود
الكتاب والقرآن ولا بد من الحمل على هذا والا لا يصح التعريف لصدقه
على ما يكتب فيه سائر الكتب السماوية والصحف الالهية وبهذا
تبين ان المنع السابق الى الوهم من علو التوهم وما وقع في بعض
النسخ من لفظ المرادف مقام العبارة لا يخلو من مسامحة لعدم الترادف
الحقيقي بين المفرد والمركب قال ويخرج منسوخ التلاوة اقول انما يحتاج
الى خروجه بالبيان لان الخروج للخارج بقيد المصاحف على تقدير ارادة
معناها الاصطلاحي ليس الا هذا لان الاحاديث الالهية يخرج
بقيد المنقول بناء على ان المراد منه المنقول بلفظه والكتب الالهية
يخرج بقيد الينا والقراءات الشاذة والاحاديث النبوية يخرج
بقيد التواتر فعلى تقدير حمل المصحف على معناه اللغوي لا يحصل الاحتراز
بها عما نسخت تلاوته فيحتاج الى تحصيل ذلك الاحتراز من قيد آخر
فلذلك تعرض له خاصة فان بقاء باقي القيود على حالها يقتضي السكوت

عما يتعلق

عما يتعلق بها من الفوائد وبهذا اندفع ما قيل لا وجه للاقتصار
على بيان خروجه فان سائر الكتب السماوية والاحاديث
الالهية والنبوية والقراءات الشاذة ايضا واجبة الخروج
فلو قال ويخرج منسوخ التلاوة ونظائره بالنقل الينا تواترا
لكان احسن لخروج الاحاديث النبوية بالنقل اذ المراد بالنقل
على انه كلام الله تعالى وسائر الكتب الالهية بالينا والاحاديث
الالهية والشواذ ومنسوخ التلاوة بتواترا ثم انه لم يحسن
هذا القائل في قوله لكان احسن لان مفهومه ان يكون في صورة
الاقتصار ايضا حسن وقد ابطل وجهه في صدر كلامه فلا ينتظم
اول كلامه مع آخره ثم انه قال ولا يبعد ان يقال اراد بنسخ
التلاوة هاهنا ما يشتمل سائر الكتب السماوية لان تلاوتها
منسوخة ايضا وفيه نظر لان انتساخ تلاوة سائر الكتب السماوية
كلها غير مسلم فانه منها ما لم يتطرق عليه التحريف والتغيير لعدم اشتماله
على الحكم اصلا كالزبور فانه مواعظ ونصائح وليس فيه بشيء مما
يتعلق بالاحكام فلا وجه للقول بانتساخ تلاوته لان موجبه
ان يكون آثما في تلاوته وهو بمعزل عن ذلك قال فلا يحسن في التوقيفات
اقول نعم لا حسن فيه لكن فوت الحسن اهون من فوت الصحة
اللازمة على تقدير كون التعريف دوريا فلا وجه للجواب المذكور
قال فان قيل تعريف الاصول اه اقول حاصله دفع لزوم الدور
بطريق آخر وهو ان التعريف للاصوليين والموقوف عندهم هو
الكلي فاللازم من ذكر المصحف في التعريف توقف معرفة القرآن

بالمعنى المذكور على معرفة المصحف ومعرفة المصحف لا تتوقف
على معرفته بل يتوقف على معرفة القرآن بالمعنى الآخر فلا دور ومن
قال ان الدور مدفوع لان الاصولي لا يعرّف الا المفهوم الكلي
ومعرفته لا يتوقف على معرفة المصحف ولا معرفة المصحف على معرفته
فقد اخطأ لان انكار توقف معرفة المفهوم الكلي على معرفة المصحف
انكار لكون التعريف المذكور له ضرورة ان المصحف مذكور في
التعريف المذكور ولا معنى لانكاره لان مبنى الكلام على ذلك قال
قلنا لو سلم قال اشار بقوله لو سلم الى منع امكان معرفة المجموع
الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي من ذاتيات المجموع المذكور
واما قلنا بناء على احتمال ان يكون اذ لا قطع لذلك لبقاء الاحتمال
ان يكون صدق ذلك المفهوم عليه صدقا عرضيا وانت خبير بان
الدخل بذلك الوجه لا يناسب المقام لان مجرد الاحتمال لا يكفي
في انتقاض التعريف على ان ثبوت تلك المقدمة يقتضي ثبوت
ان معرفة المجموع الشخصي بحقيقته موقوفة على معرفة المفهوم الكلي
لا يكفي في لزوم المحذور المذكور لان معرفة المصحف لا تتوقف على معرفة
حقيقة القرآن بمعنى المجموع الشخصي تفصيلا حتى يحتاج الى معرفة ذاتياته
فيتوقف على معرفة المفهوم الكلي فيلزم المحذور المذكور ثم ان
ذلك المنع الضمني خارج عن قانون المناظرة لان المعترض بلزوم
الدور مستدل ووظيفته الاثبات وهذا الجواب من طرفه فلا يجوز له
ان يتمسك بالمنع فان المنع وظيفة من يجيب عن لزوم الدور
قال بل تخيصه في جواب ان الكتاب تريد اقول اعلم ان اشتراك الكتاب

بين الكتب

بين الكتب اشتراك معنوي كاشتراك الشيء بين افراده بخلاف
اشتراك القرآن فانه اشتراك لفظي بين المعنيين المذكورين
كاشتراك العين بين معانيه الوضعية فالتعريف المذكور على تقدير
كونه تعريفا للكتاب لا يكون تعيينا لاحد معنيي اللفظ كما انه يكون
كذلك اذا كان تعريفا للقرآن بل يكون ح تعيينا لبعض افراد
مفهومه الكلي ثم انه ليس من قبيل تفسير اللفظ فان [illegible]
في عدم الفرق بينهما حيث قال فيما سبق ان جعل التعريف المذكور
تفسيرا للفظ الكتاب او القرآن وتمييزا له عن سائر الكتب
ونظمه في سلك تفسير اللفظ بتعيين احد المعنيين المحتملين قال
ان تمييزه بخواصه اقول لما كان المتبادر من عبارة التشخيص التعيين
الشخصي وكان ذلك مخالفا لمراد المصنف لان المختار عنده على ما
صرح به بقوله على ان الحق هذا ان يكون القرآن علما للمعنى الكلي
صرفه عن الظاهر المتبادر فحمل التشخيص المذكور على معنى التمييز الشامل
لتعيين احد المحتملين سواء كانا كليين او جزئيين او احدهما كليا
والآخر جزئيا ومن وهم ان حمل التشخيص المذكور على التعيين الشخصي
مخالف بقوله فهذا التعيين احد محتمليه لم يفتقد وهم كالاخفى قال
كما في قوله عم اقول ذكر الصغاني فيما جمعه من الموضوعات ان هذا
الحديث موضوع قيل ومن العجب ان اهل السنة استدلوا به على عدم
خلق القرآن والخصوم اجابوا عنه بان المخلوق بمعنى المفترى ولم يتفطنوا
لكونه موضوعا وعندي محل التعجب حكم الصغاني بان ذلك الحديث
موضوع مع ان اهل السنة والجماعة تمسكوا به في مطلب جليل وخطب

عظيم عم به البلوى والخصوم ارتكبوا في جوابه التاويل والصرف
عن الظاهر ولم يقدروا على التقوه بالطعن وهذا اقوى دليل على صحة
الحديث المذكور وشهرته فيما بينهم بحيث لم يبق مجال الطعن فيه
والانكار له فانه لو كان فيه نوع ضعف لما جاز عادة سكوت الخصوم
عنه او غفلتهم مع كثرتهم وزيادة تتبعهم احوال الرواة وكمال قدرتهم
على الوقوف على احوال الاحاديث المروية لقربهم من ماخذها
وبالجملة فالحكم بان الحديث المذكور موضوع مشكل جدا **قال** منافية
للسكوت والآفة **اقول** منافات تلك الصفة للآفة مسلمة واما
منافاتها للسكوت فغير مسلمة لان السكوت ترك التكلم مع القدرة
عليه لا ترك ارادته فيجوز ان يريد المتكلم التكلم فيتحقق تلك الصفة
ولا يتكلم فيجتمع السكوت مع تلك الصفة ويمكن ان يقال
انه تسامح في عبارة السكوت حيث اراد بها عدم ارادة التكلم
لا معناها الحقيقي ومن قال اراد بهما يعني بالسكوت والآفة الباطنيين
بان لا يريد في نفسه التكلم او لا يقدر عليه فكانه زعم ان للسكوت
الحقيقي فردين ظاهري وباطني ولا يخفى فساده **قال** عبارة عن ذلك
اقول العبارة لغة بمعنى تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا عبارة اي
فسرتها فسميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها تفسر
ما في الضمير الذي هو مستور كما ان المعبر يفسر ما هو مستور وهو
عاقبة الرؤيا ومعنى كون الكلام اللفظي الحادث عبارة عن ذلك
المعنى القديم انه يفسره كما يفسر الالفاظ التي نقصدها ومن قال
معنى كونه عبارة عنه انه دال عليه عقلا دلالة الاثر على مبدئه فان المنطق

الظاهرة في الانسان كما يدل على مبدئه يعني العلم والقدرة و
الارادة كذلك الكلام اللفظي في الباري تعالى يدل على مبدئه يعني غير
سائر الصفات فقد تكلف حيث اخرج عبارة العبارة عن مدلولها
الوضعي وحملها على المعنى العام وهو دلالة الاثر على مبدئه فكانه غافل
عن معنى العبارة **قال** لانا نقول التعريف **اقول** هذا الجواب مخالف
لما ذكره في توجيه قول صاحب الكشاف الكناية ان يذكر الشيء
بغير لفظه الموضوع له والتعريض ان تذكر شيئا تدل به على شيء لم تذكره
حيث قال ليس القصد الى تعريفهما حتى يعترض بان ذكر الشيء بغير لفظه
الموضوع له شامل للمجاز بل تمييز احدهما عن الآخر ووجه المخالفة
بين الكلامين ظ والحق ما ذكره ثمة فان المقصود اذا كان تمييز مفهوم
عن مفهوم آخر مخصوص يكفي فيه قيد يميزه عنه ولا حاجة الى ذكر قيود
لا دخل لها في ذلك التمييز اذ الحاجة الى ذكرها عند القصد الى تمييزه عن
جميع ما عداه وللكلام المص توجيه ستقف عليه ان شاء الله تعالى **قال**
لا بد وان يبادي **اقول** الواو عاطفة على مقدر يعني لا بد ان يصيبه
على الموقف وان يبادي ولما حذف المعطوف عليه عدل في المعطوف
عن الضمير الى الاسم الظ ومن قال في تقريره ان لا بد ان يصح وان
يبادي فقد تعسف كما لا يخفى وقيل ويحتمل ان يكون تلك الواو
لتاكيد اللصوق بين اسم لا وخبره فليس شيء على ما ستقف عليه
عن قريب ثم ان ما ذكره على راي المص وهو ان المبادي شرط
في صحة التعريف على ما ذكره في تعريف الاصل فمختار الشارح على
ما بينه ثمة عدم اشتراط صحة التعريف بها ولا احتمال لان يكون مبنيا

حسن جلبي

علا ان المساواة شرط لجودة التعريف لان قوله لا بد يا باه اذ يكون
بدا عنها حيث يصح التعريف بدونها وقوله لا بد يجري مجرى لا محالة
وهو من البدد وهو مصدر لبدّ وهو سعة ما بين اليد والجنب كان
المراد لا سعة ولا تجوز وكان الواجب ان يقول لا بد من ان
يحذف فاذا قلت لا بد من كذا اي لا انقلاب بدلا وغيره كذا او لم يتعلق
من بد كما تعلق بخير في قولك لا خير امسك لانه لو كان كذلك لنون
بد ولم يجز غيره كذا قال الامام المرزوقي في شرح قول الحماسة
ومن يتعز بالاعداء لا بد انه ومن قوله وكان الواجب ان يقول لا بد
من ان يحذف من ظهر ان فيما نحن فيه يحذف فنقيض كون الواو
للعطف ولم يبق لاحتمال آخر مساغ قال فكانه قيل اي المعنيين
تريد اقول فان قلت لا يكون التعريف من قبيل التعريفات المصطلحة
لعدم الجهالة المحوجة الى التعريف المصطلح لا من جهة الحقيقة ولا من جهة
اللفظ فلا حاجة الى رعاية شرط المساواة بذكر القيود التي لا حاجة
اليها فيما هو المقصود من التعريف ههنا قلت نعم صح لا يكون التعريف
تعريفا مصطلحا ويكون الغرض منه تعيين احد محتملي اللفظ بذكر ما
يميزه عن المحتمل الآخر لكن لما كان ذلك التعيين بايراد التعريف
الاسمي للمعرف روعي فيه شرائط التعريف المصطلح فذكر سائر
القيود لتحصيل شرط المساواة اللازمة للتعريف الاسمي وبالجملة ان
ما اورده المص تعريف اسمي في الحقيقة لكن لا يقصد به تعريفا بل تقصد به
تعيين احد محتملي لفظ الكتاب او القرآن فمن حيث انه تعريف
اسمي في الحقيقة روعي فيه شرائط التعريف فذكر القيود المعتبرة في تحقيق

مساواة

مساواته

للمعرف ومن حيث انه لم يقصد به تعريف الماهية لكونها معلومة يرد انه
لم يبال من ذكر المصحف فيه فتأمل قال علا ان الشخص لا يحد اقول لم يرد
انه لا يقبل التحديد لانه ظ الفساد بل اراد انه لا يحد لان يكون موصلا
الى معرفته بشخصه وقد نبه الشارح علا ذلك في تعليله ثم انه محل بحث
اذ يرد عليه انه ان اراد به الحد المصطلح كما هو الظاهر من تعليله لا يتم
الجواب اذ لا يلزم من انتفاء التحديد المصطلح انتفاء التعريف المصطلح
لانه اعم منه وتمام الجواب علا تقدم انتفاء التعريف المصطلح وان اراد به
التعريف المصطلح مطلقا حدا كان او رسما كما هو الظاهر بحسب المقام
لا يتم التعليل لان المذكور فيه هو الحد المصطلح والشارح وقف
علا هذا الخلل وسعى في ترميم كلامه وتتميم مرامه ولكن اتى بما لا يطابق علا
الواقع حيث لم ينطبق توجيهه علا الواقع وتفصيل ذلك انه حمل
التحديد علا التعريف المصطلح مطلقا بقرينة المقام وتكلف في توجيه
التعليل وتصحيحه لما تقدم حيث صوره هكذا ان الحد يفيد التعريف
المصطلح مطلقا لا يفيد ذلك لان غايته ان هو الحد التام لا يفيده
واذا لم يفده هو مع كونه اكمل فعدم افادة غيره بطريق الاولى ولا
يذهب عليك انه مع ما فيه من التكلف الظ غير تام لان كون
الحد التام اكمل غير مسلم فان الرسم التام المشتمل علا جميع الذاتيات
والوصفيات اكمل منه علا ما صرحوا به قال كما التعبير عنهما باسم العلم اقول وذلك
مثلا اذا جاء رجل من الحج واردت ان تعرف من هو فسالت عنه
باسم العلم فقيل هو زيد فانه يحصل لك العلم بان الجائي من الحج هو
بالتعبير عنه باسم العلم وبهذا يظهر فساد ما قيل فيه بحث لان السامع

ان عرف ذلك الشخص وكونه مسمى باسم العلم قبل سماعه لم يحصل له
معرفته به لامتناع حصول الحاصل وكذا ان لم يعرفه وكونه مسمى به
قبل ذلك لاشتراط فهم المعنى من اللفظ بالعلم بوضعه له قال مقومات
الشيء اقول اراد بالشيء الشخص بدل عليه قوله مشخصاته والمراد
بالمقوم ما له دخل في القوام وقوام الشخص باجزاء حقيقته ولا دخل فيه
للتشخص فان تاثيره في التعيين والتميز لا في القوام ومن غفل
عن هذا قال اراد بالشيء ماهية الشخص او اراد به الشخص على
حذف المضاف اي ماهية الشيء والا فالتشخص من مقومات
الشخص ولا يشتمل عليه الحد التام قال مركب اعتباري اقول
الاعتباري ههنا مقابل الحقيقي فائدة التوصيف به الاشارة الى
سهولة الاطلاق على اجزاء المركب لا مقابل الوجود كما توهم
وقيل انما حكم بكون الشخص اعتباريا لكون التشخص الذي هو جزؤه اعتباريا
لان المركب من الاعتباري وغيره اعتباري لو صح فساده فان
من يقول بكون التشخص جزءا من الشخص لا يقول باعتباريته
ومن يقول بكونه اعتباريا لا يقول بجزئيته من الشخص واما الجمع
بين القولين يعني القول باعتباريته والقول بجزئيته فلا ينبغي ان
يصدر عن عاقل وعلى تقدير تسليم صحته فتوصيف المركب به ضائع
لا يجدي نفعا في المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام قال وهو مجموع الماهية
والتشخص اقول لا خفاء في ان التركيب بهذا الوجه متحقق في كل
شخص له تشخص زائد على الحقيقة ضرورة ان يكون للتشخص دخل
في هوية ذلك الشخص وكل ما له دخل في هوية شيء فهو داخل في هوية ذلك

الشيء

الشيء فيكون هويته مركبة من حقيقته وتشخصه ومن اثبت للواجب
تشخصا زائدا لا بد له من القول بدخول ذلك التشخص في هوية الواجب تعالى
ولا يلزم تركيب في الواجب تعالى لان الدخول في الهوية لا يستلزم الدخول
في الحقيقة ولزوم التركيب في الواجب على التقدير الثاني ومن لم يتنبه
عليه حقيقة الحال ولم يفرق بين التركيب في الحقيقة والتركيب في الهوية
وزعم ان الثاني كالاول في حق الواجب تعالى محال عند القائلين بزيادة
تشخصه على حقيقته فقد اخطأ وبنى على زعمه هذا قوله هذا يعني قول
الشارح الشخص مركب اعتباري محمول على المهملة التي في قوة الجزئية
فان كون بعض الشخص مركبا اعتباريا يكفي لنقض القاعدة الكلية
وهي ان الشخص لا يحد اصلا اذ لو حمل على الايجاب الكلي لم يستقم
في الواجب تعالى لان تشخصه وان كان زائدا على ماهيته عندنا لكنه غير
داخل في هويته اذ لا قائل بالتركيب فالحجة عليه ان يقال ان اردت
انه لا قائل بالتركيب في ماهية الواجب وحقيقته فمسلم ولكن اللازم
على تقدير دخول التشخص في هويته التركيب في الهوية
لا التركيب في ماهيته وحقيقته وقد عرفت الفرق بينهما وان
اردت انه لا قائل بالتركيب في الواجب تعالى سواء كان ذلك
التركيب في حقيقته او في هويته فغير مسلم كيف فان القائل
بزيادة تشخصه على ماهيته لا بد له من القول بالتركيب في هويته
على ما بيناه انفا بل نقول ان القول باحدهما قول بالآخر معنى فلا حاجة
بنا الى نقل التصريح بالقول الثاني من القائلين بالزيادة فان قولهم
بالاول كفى به نقلا فيه وان اردت ان القول بالتركيب في الواجب تعالى

الدخول في الهوية يستلزم الدخول في الحقيقة

حسن چلبي

وان كان ذلك التركيب في هوتية خطأ نا بنيه لا يبنغ القول به
فلا كلام فيه الا انه لا يجدي نفعا لان الكلام في تحقيق القول المذكور
من القوم لا في صحته وخطائه كما لا يخفى قال تعريف المركب اقول
اراد باللفظي ما هو المتبادر منه يدل عليه قوله والكلام في الحد
الحقيقي فان مقابلة الحد الحقيقي مع التعريف اللفظي لا مع التعريف
الاسمي فالمنع الضمني الذي اشار اليه بقوله لو سلم متعلق بالمقدمة
الاولى ومعناه لا نم ان تعريف المركب الاعتباري لا يكون الا لفظيا
لا بالمقدمة الثانية واذا تقرر هذا فقد اخطأ من قال انه يعني قول
الشارح ولو سلم اشارة الى منع قوله والكلام في الحد الحقيقي دون
قوله تعريف المركب الاعتباري لفظي لانه مسلم لا يمنع ومقرر لا يدفع
وكذا من قال يحتمل ان يحمل اللفظي والحقيقي على المعنى المتعارف ويكون
قوله لو سلم اشارة الى منع المقدمة الاولى ويحتمل ان يحمل اللفظي
على الاسمي والحقيقي على ما يكون تعريفا للموجود كما هو راى المص فالشارح
فح يكون لو سلم اشارة الى منع المقدمة الثانية اذ لا دليل
في كلام اصحاب هذا التعريف على ادعائهم انه تعريف حقيقي قال
لمجموع القرآن مركب اه اقول هذا صريح في ان المراد من الاعتباري
ما يقابل الحقيقي لا ما يقابل الوجودي لانه اراد بالمجموع المجموع الالفاظ
المقروة لا المجموع ماهية القرآن وتشخصه يدل عليه قوله والا ماذكر
في تشخيصه من التكلفات دلالة ظاهرة قال فح لا حاجة اقول يعني
على تقدير ثبوت ان تعريف المركب الاعتباري لا يكون الا لفظيا
لا حاجة الى سائر ما اه اذ يكفي ح ان يقال ان القرآن مركب اعتباري و تعريف

المركب

وتعريف المركب الاعتباري لا يكون الا لفظيا فتعريف القرآن لا يكون
الا لفظيا ومن هنا تبين ان المنع الضمني متعلق بالمقدمة الاولى
قطعا ضرورة ان متعلق المنع والتسليم لا يكون الا واحدا واتضح
فساد ما قيل في بيان القول المذكور اي حين اذا كان الكلام
في الحد الحقيقي ولا شك ان مجموع القرآن مركب اعتباري كفى ان
يقال ان القرآن لا يحد لانه مركب اعتباري وهو لا يحد بالحد
الحقيقي ولا يبقى حاجة الى ما ارتكبه المص من التطويل انتهى وذلك
ان مدار كفاية ما ذكر على صحة المقدمة القائلة ان تعريف المركب
الاعتباري لفظي ضرورة انه على تقدير عدم صحته لا يتم قوله وهو
لا يحد بالحد الحقيقي فلا بد من بناء الكلام عليه بصرف الاشارة
في قوله في الى وقت ثبوته قال وان ذكر معها الوضعيات اقول
فان قلت ان اراد الوضعيات المشخصة اولا فلا وجه
للقطع بعدم وجوب دوام صدقها لان الوضعيات المشخصة لا يمكن
زوالها عن المحدود الشخصي وان امكن زوالها عن الماهية فيجب
دوام صدق الحد الذي ذكر فيه تلك الوضعيات على المحدود وان
اراد الوضعيات الغير المشخصة فلا وجه للتنويع بين شقي الترديد
في بيان الف دلالة المحذور المذكور في الشق الاول مشترك
بينهما قلت نختار الثاني ونقول ان في الوضعيات الغير المشخصة ما
يستلزم التشخص وان لم تكن سببا له فعلى تقدير ذكره في الحد
يحصل التميز في الجملة فلا بد من بيان فساد اخر للشق الثاني غير الف والمذكور
في الشق الاول قال فلا يكون حدا اقول اراد بالحد ما يكون جامعا

وما ثانيا على اصطلاح اهل هذا الفن لان ما يتركب من الذاتيات
على اصطلاح المنطقيين فلا مانع من ذكر الوضعيات فيه ومن قال
ان الوضعيات المشخصة من ذاتيات الشخص وجزئيتها اي هي
بالنسبة الى الماهية فقد وهم اذ لا خفاء ولا نزاع في خروجها
عن هوية الشخص انما النزاع في نفس التشخص فالقائلون بكونه
وجوديا ذهبوا الى دخوله في هوية الشخص قال الوضعيات
المشخصة اقول اراد بالشخص المتعين في الخارج بقرينة ان الكلام
في تحديد الشخص بهذا المعنى واراد بالتشخص التعين بحسب الخارج
فلا ينافي احتمال الشركة فيه بحسب العقل والتشخص بالمعنى الذي دخل في
التشخص بهذا المعنى ولذلك قال والحق تعريف المهذا النظر
وبهذا ظهر فساد ما قيل ذكر الوضعيات المشخصة لا يشخص
المحدود ولا احتمالها عند العقل ان يكون لاغ واجيب
بان الغرض منه رد قول المستدل لامكان زوالها فهو كلام
الزامي لا تحقيقي قال لا بما يفيد تعيينه اقول فان قلت ان الحد
اذا لم يميزه بحسب العقل عن جميع ما عداه كيف يميزه بحسب الوجود
قلت لا بعد فيه فان انضمام القيود قد يبلغ الى حد يتخصص المقيد
في فرد معين ويمتنع صدقه على فردين لا بحسب الخارج فقط بل بحسب
العقل ايضا مع بقاء الابهام فيه بحسب العقل كما اذا قلت الذي
جاءك اليوم وحين قبل كل احد فانه يمتنع صدقه على شخصين
في الخارج والعقل لا يجوز ذلك ضرورة ان القيد المعتبر فيها يمنع
التقدم على كل احد غيره ويمنع عنه فيتحصر في زيد مثلا ومع ذلك فيه

ابهام

ابهام الكلية لبقاء تجويز العقل ان يكون عمرو ايضا لا عين زيد
واحتمال الشركة المعتبرة في الكلية يعم هذا الجواز وبهذا التفصيل
اتضح فساد ما قيل انك اذا قلت في جواب من زيد زيد الذي جاءك
اليوم وحين قبل كل احد افاد تمييزه بحسب الخارج اذ يمتنع ان يوجد
في الخارج شخصان موصوفان بما ذكر لا بحسب العقل اذ لا امتناع
فيه بالنظر اليه وذلك ظ وان خفي على من قال ان الحد اذا لم يميزه
بحسب العقل كيف يميزه بحسب الوجود عن جميع ما عداه انتهى حيث
اخطأ في قوله اذ لا امتناع فيه بالنظر اليه وذلك ظ مرتين مرة
في حكمه بعدم الامتناع فيه بالنظر الى العقل ومرة في وصفه ذلك
الحكم بالظهور قال اي يحصل بالاشارة اقول اما حصول امتياز
عن جميع ما عداه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل
بالاشارة فظ ضرورة ان في المشار اليه ما يمنع العقل عن تجويز
شركته بين كثيرين اعني التشخص وللاشارة تعلق له واما عدم
حصول ذلك الامتياز بغيرها كالتعبير عنه باسم العلم فلعدم المانع
في مدلوله من ذلك التجويز فان مسماه وان كان مشتملا على ذلك
المانع لكن لا دلالة فيه عليه نعم فيه دلالة على معين ما ولكنه غير كاف
في المنع المذكور كما لا يخفى فان قلت اليس هذا مخالفا لما سبق
من قوله لان معرفته لا يحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة
ونحوها كالتعبير عنه باسم العلم قلت لا لان المراد من المعرفة معرفته
بوجه يمتاز به عما عداه بحسب الخارج لا معرفته بوجه يمنع العقل
عن تجويز شركته بين كثيرين والتعبير عنه باسم العلم ونحوه يشارك

الاشارة في افادة تلك المعرفة دون المعرفة المراد ههنا ومن ذهب عليه هذا الفرق توهم المنافاة بين الكلامين على تقدير ارادة الحصر الحقيقي ثم انه قال لا غير تاكيدا للحصر المذكور ودفعا لذهاب الوهم الى حصر اضافي والعجب انه بعد هذا كيف ذهب اليه من قال الحصر اضافي بالنسبة الى التعريف فلا ينافي قوله سابقا بالاشارة اونحوها وهكذا الكلام في قول المص اذ معرفة كل منها موقوفة على الاشارة انتهى على ان عبارة المص نص لا يقبل التاويل لان التوقف لا يستعمل كالحصر في الحقيقي والاضافي كما لا يخفى قال المص فاعلم ان لها اقول تفصيل ذلك ان القوم ترددوا في ان القرآن هو العبارات المخصوصة المشتملة على الهيئة المخصوصة والنظم المخصوص ليس الا مع قطع النظر عن خصوصية المحال او هو هي مع خصوصية المحل الاول الذي هو جبريل عم مثلا فعلى الاول نقول ان المقرو بالالسن المحال فيها هو عين القرآن واي جا التعدد من المحال من غير تاثير لها في تعددات القرآن وتشخصاته المعتبرة فيه على هذا المذهب اعتبر بزيد المتشخص فان تعدد الامكنة والازمنة لا يقدح في تشخصه ولا تقتضي تعدده بحسب تشخصه المعتبرة فيه وان كان زيد من حيث انه في هذا المكان غيره من حيث انه في ذلك المكان وبالحقيقة هذا التعدد راجع الى تعدد المكان لا ان يكون في ذاته المتشخصة تعدد فكذا القرآن في هذا المعنى وان كان بينهما فرق من وجه آخر وهو ان تشخصية زيد يمنع وقوع الشركة فيه وتشخصية القرآن على هذا التقدير لا يمنع الشركة فيه فان القائم بهذا اللسان

قرآن

قرآن وليس هذا من انتقال الاعراض في شيء ومن هنا صح حلوله في محلين في زمان واحد ولم يصح حلول زيد في مكانين في زمان واحد وان معنى الشخصية المعتبرة فيه انه وصل في خصوصيته الى حد لا يقبل ان يكون عبارات اخرى وعلى هيئة اخرى بل هو بحيث لا يقبل التعدد الا بحسب المحال ومعنى قولنا ان القائم بهذا اللسان هو عين القرآن القائم بلسان جبريل عم او بلسان آخر هو عينه من حيث القرآنية وان كان غيره من حيث المحل وهذا كما ان زيدا انسان وعمرو انسان كذلك تقول القائم بهذا اللسان قرآن والقائم بذلك قرآن وكما انهما متحدان من حيث الانسانية وكذا هذان متحدان من حيث القرآنية فيظهر لك من هذا ان تشخصيته بالمعنى المذكور لا ينافي كليته على الوجه الذي قررناه ولم يلزم ايضا انتقال الاعراض عن محالها اصلا ولا هو شبيه به هذا على الاحتمال الاول واما على الاحتمال الثاني ان المقرو القائم بهذا اللسان ليس عين القرآن القائم بلسان جبريل عم لانه اعتبر في قرآنيته خصوصية المحل فلا يكون القائم بمحل آخر عين ذلك بل يكون مثله بمعنى انه افراد العبارات المخصوصة مع خصوصية المحل يكون الباقي افرادا واحدا بالذات مشتركا بينها اشتراك الانسان بين زيد وعمرو وعلى هذا ليس الامر الكلي المشترك هو القرآن بل العبارات المخصوصة على هيئة مخصوصة امر كلي لها افراد وواحد تلك الافراد الذي هو القائم بالمحل الاول من حيث هو قائم به هو القرآن وعلى الاول الامر المشترك هو القرآن والمقرو القائم بكل محل فرد له وعلى هذا التقديم

ترآن ج

آخر ج

وتفت ايضا عاليت قول الشيخ ان المقرو قديم والقراءة حادثة فان المقرو هو هذه العبارات المخصوصة التي يسمعها مع قطع النظر عن المحال قرآنا قديم لا بداية لوجوده وان الحادث هو وصف كونه قائما بهذا المحل الحادث وهو معنى حدوث القراءة وقس على هذا غيره هذا على الاحتمال الاول اه حضرت

اي على الاحتمال الاول

ايضا لا يلزم انتقال الاعراض فان القرآن قائم بالمحل الاول لم
ينتقل والقائم بالسنتنا امثاله ثم ان ما ذكر في تعريفه من الاوصاف
شديد الانطباق على الاول واذا اردنا تطبيقه على الثاني احتجنا
الى تكلف بان نقول المقرو القائم بهذا اللسان مثلا وان كان
مثل القرآن لا عينه لانتفاء خصوصية المحل المعتبرة في قرآنيته
لكن لا خفاء في ان القرآنية التي هي وصف اللفظ اى المركب الا صح
فيها احد الجزئين اعني هذه العبارات المخصوصة وخصوصية المحل
التي هي جزء آخر تابع للاول على ما لا يخفى فبالنظر الى اتحاد الجزء
الاصلي وصفوه بتلك الاوصاف وبهذا الاعتبار يكفر
من انكر قرآنية المقرو بالالسن فان متوجه الانكار هو خصوصية
العبارات المنتظمة على احسن الاسلوب لا خصوصية المحل بل قلما
يخطر ببال المنكر هذا التدقيق والا فالقائم بالسن على ذلك
التقدير لا يكون عين القرآن على ما عرفت وعبارات القوم و كلمات
الشرع واحكامه تنادي على حقية الاحتمال الاول للاجماع على
ان سورة البقرة التي قراها زيد قرآن يكفر منكرها ويجوز بها
الصلوة ويحرم للجنب والحائض قراءتها مع ان الصلوة لا تجوز
الا بقراءة القرآن بالنص القاطع والاجماع من اهل الاسلام
وكذا لا يحرم للجنب الا قراءة القرآن الى غير ذلك وكفاك حجة
على حقية الاحتمال الاول وضعف الاحتمال الثاني احتياج الثاني
الى ذلك التكلف وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام لانه من جر الكلام
مهام المرام قال القائم بلسان جبرئيل عم اقول اراد ايجاد الكلام

على ما هو

الالفاظ قائمة في الحقيقة بالهواء الحامل

على ما هو المتعارف بين الانام من ان الالفاظ يقوم بلسان المتلفظ
والاظهر انها في الحقيقة قائمة بالهواء الحامل للصوت وقد حققه الشارح
في سائر كتبه قال لكون الشخص لا يحد جعل دليلا اقول هو محتمل لان
كون الشخص لا يحد لا يجعل دليلا له بل يجعل دليل ان الشخص لا يحد
وهو لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها دليلا له ويقال ان مفعول ثان لجعل
القرآن لا يحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة والقراءة وقد
نبه الشارح على ذلك في تحريره حيث قال بعد ما قرر الدليل على
ان الشخص لا يقبل الحد وكذا القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة
حقيقته الا بان يقرا من اوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات
بهذا الترتيب قال ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها اقول
فان قلت ما وجه قول المص فان الاعراض تتشخص بتشخصاتها
الى حد لا يقبل التعدد والاختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار
محالها فقط فانه يفهم منه ان لا يكون محال الاعراض من جملة مشخصاتها
قلت اراد المص بالمتشخص معنى المتخصص اي الى حد لا يقبل التخصص
بعد ذلك التعدد الا من جهة المحل بقرينة سياق كلامه حيث
قال نعني بالشخص هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لا مدخل في هذا
التركيب المخصوص ومادته حيث قال كالقصيدة المعينة لا يمكن
تعددها الا بحسب محلها فان تعين القصيدة بدون المحل ليس
بمعنى التشخص فلا يفهم من كلام المص المعنى المذكور فلا ينافي
ما ذكره الشارح قال ويقال هو هذه الكلمات اقول ان الاشارة
عن القراءة ههنا وقد تركها في قوله لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه

والقراءة من اوله الى آخره تبنيهما على عدم الفرق بينهما في المعنى فان
الاشارة موخرة معنى سواء قدمت في الذكر او اخرت ولا خلل
في تقديمها في الذكر لعدم اللبس في التنبيه المذكور اشارة الى انه لا قصور
في كلام المص حيث قدم الاشارة في القراءة وقال واما معرفة القرآن
فلا يحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من اوله الى آخره
ومن العجب من قال فيه اشارة الى قصور عبارة المص حيث
قدم الاشارة على القراءة فهو المناسب العكس حيث وهم وفهم
عكس المراد ومن يضلل الله فما له من هاد واما ما ذكره من ان الواو
لا يقتضي الترتيب فليس في كلام المص ولا الشارح ما يقتضي ترتيب
احدهما على الآخر فلا يجدي نفعا في دفع ما قاله القائل المذكور
بل لا وجه لان يذكره في مقابلته لانه لو دل الواو على الترتيب لكان
تقديم الاشارة على القراءة فاسدا وليس كلامه في الفساد
بل في عدم الاولوية وقوله المناسب العكس صريح فيه وكفى بكلمة
تقديم ما حقه التاخير على ان المص اتى في موضع آخر من كلامه
هذا بالفاء بدل الواو حيث قال فانه لا يعرف اصلا الا بان
يقال هو هذا التركيب المخصوص فيقرأ من اوله الى آخره
ان قلت فما وجه ذلك القائل قلت كانه جوز تقديم الاشارة
في الخارج ايضا على تقديم تعبيرها بالقراءة بان يقال في جواب السوال
عن حقيقة القرآن مثلا هو هذا التركيب المخصوص الذي نقرأه
فيقرأ عقيب ذلك القول قال ولا يخفى ان الكلام في تعريف
الحقيقة اقول اراد الكلام الذي ذكره في تحقيق الجواب بقوله على ان

الشخص

الشخص لا يحده كانه يريد ان يقول ان الجواب السابق على تقدير ان لا يكون
القصد الى التعريف الحقيقي بل الى تعيين احد محتملي لفظ القرآن وهذه
الضميمة لما بين بدفع احتمال ان يكون القصد الى التعريف الحقيقي لتقرر
كون القصد الى تعيين احد محتملي اللفظ ولكنها لا تصلح لذلك اذ لا يندفع
بما ذكر فيها احتمال القصد الى التعريف الحقيقي انما يندفع به احتمال القصد
الى تعريف الحقيقة والقصد الى التعريف الحقيقي اعم من القصد الى تعريف
الحقيقة اذ يجوز ان يكون المقصود تمييز المعرف عما عداه لا بيان
حقيقته وانت خبير ان مرجعه الى ما ذكره سابقا بقوله والحق ان
الشخص يمكن ان يحده ولذلك لم يذكر ما اراده صريحا وبهذا تبين
فساد ما قيل ان مراده ان الكلام في تعريف اللفظي بحيث تحصيل حقيقة
مسماه من حيث هو كذلك عند السامع لا مجرد ان يمتاز عنده
عن غيره قال لا يمكن معرفة حقيقته اقول يعني افادة تلك المعرفة للغير
لان الكلام في التعريف وتحصيل المعرفة للغير لا في تحصيلها مطلقا اعم
من ان يكون لنفسه او لغيره وانما لم يمكن لذلك بالقراءة بدون الاشارة
لما عرفت ان التعريف افادة العلم لمن لم يعلم حقيقة المعرف فاذا فلا بد فيه
من امرين تصوير الحقيقة المطلوبة وتعيين انها المطلوبة ولذلك قالوا
ان التعريفات وان كانت من قبيل التصور لكنها لا تخلو عن حكم ضمني والاول
منهما يحصل بالقراءة والثاني لا يحصل الا بالاشارة او ما يقوم مقامها
وقد عرفت فيما سبق ان المعرف اذا كان امرا شخصيا لا يقوم مقام
الاشارة شيء آخر وبهذا اندفع ما قيل يكفي في تعريف حقيقة القرآن
ان يقرأ من اوله الى آخره بحيث يحصل هيئة جمعية في خيال السامع ولا حاجة

حسن چلبي

قال المص ما ذكره الى ان يشار ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب
لا مشاحة في الاصطلاحات اقول اخطأ المص في مورد هذا الكلام
فان القوم لم يريدوا به الرخصة العامة حتى يجوز لكل احد ان يستعمل
مصطلحات القوم على غير معانيها الاصطلاحية المشتهرة فيما بينهم
ويقول انا اصطلحت على هذا ولا مشاحة فيه كيف فان تلك
الرخصة يؤدي الى اختلال كلي كما لا يخفى ولذلك قال بعض المحققين
ولذلك قال بعض المحققين ان مخالفة الاصطلاح بلا ضرورة في قوة
الخطأ عند المحصلين وقال الفاضل الشريف في بحث التقابل
من حواشي شرح التجريد ان مخالفة المشهور من غير ضرورة مستقبحة
جدا عند المحصلين بل ارادوا بالرخصة في الجملة يعني يجوز للاحد
احداث غير مصطلحات القدماء ولا حجر عنه قال اعني انا ونباء اقول
اراد ههنا مجرد التمثيل لا تحقيق هذا التعريف فالبحث عن صدقه
على الحرف وعدم صدقه عليه وما يتعلق به من الكلام بالنقض والابرام
بمعزل عن هذا المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام فلا وجه للتعرض له
قال الا بتعدد المحال اقول فيه نظر لانه كما يتعدد بتعدد المحل
كذلك الزمان مع اتحاد المحل كما اذا قرأه شخص واحد في زمانين ولا يمكن
التوجيه بان المراد بتعدد المحال ما هو اعم من التعدد الحقيقي والاعتباري
لانه يأباه التفصيل الآتي بعد هذا حيث يقول بلغ حدا لا يمكن
تعدده الا بتعدد الالفاظ حتى اذا انضاف اليه تشخص الالفاظ ايضا
يصير شخصا حقيقيا لا يتعدد اصلا فان قوله حتى اذا انضاف آه
صريح في ان مراده التعدد الحقيقي قال من التأليف المخصوص آه اقول

الاصور

انما صور الكلام فيما لم يتأليف من الكلمات الكثيرة لانه مظنة ان يتعدد
بدون تعدد المحل فان عدم تعدد حرف واحد او كلمة واحدة بدون
تعدد المحل ظاهر فكان التعرض لما فيه من كثرة التأليف اهم وكلما ازداد
التأليف ازدادت قوة ذلك الظن ولذلك لم يكتف الشارح بذكر
المصرع الاول من القصيدة بل قال الى آخر القصيدة ومن لم يتنبه لذلك
قال ظاهره يوهم ان ما ذكره متوقف على تأليف بين الكلمات
الكثيرة وليس كذلك لان مجرد قوله قفا نبك الحرف الاول منه لا يمكن
تعدده الا بتعدد المحال قال الا بتعدد الالفاظ اقول هذا مبني على ان
يكون الالفاظ محلا للالفاظ وليس كذلك فان محلها الهواء على ما
بين في محله والحمل على المساهلة واجراء الكلام على ما هو المشهور
بين الانام المتبادر الى الاوهام يأباه المقام لانه مقام تحقيق
وتبيان قال لا يتعدد اصلا اقول قيل ان سياق الكلام يدل
على ان القرآن من قبيل ما لا يمكن تعدده الا بتعدد المحال وفيه بحث
وهو ان في القرآن قراءات مختلفة حتى بزيادة الكلمات ونقصانها
وبتبدل بعضها باخرى فاما ان يقال مجموع القرآن عبارة عن تلك
القراءات اجمعها حتى لو قرأه احد بقراءة واحدة من المتواترات
لم يصح بالحقيقة ان يقال انه قرأ بمجموع القرآن وحكم بحنثه ان كان حلف
انه يقرأ بمجموع القرآن وبعدم حنثه ان كان حلف انه لا يقرأه والظاهر
ان هذا خلاف العرف والشرع واما ان يقال هو عبارة عمن تام ما
يشتمل على الواحدة المعينة من تلك القراءات وهو تحكم او على واحدة
منها على الاطلاق فقد تعدد ذاته بدون اعتبار المحال وجوابه انه بقي

احتمال آخر هو الحق وهو انه عبارة عن تمام ما يشتمل على كل واحدة
معينة منها فرادى فان قلت هلا يلزم ح تعدد مجموع القرآن قلت
ان تعدده كتعدد الكلي بتعدد جزئياته فلا وان تعدده كتعدد
المسمى بزيد فنعم ولا باس فيه فان الكلام ليس في نفي هذا التعدد
على ان قوله واما ان يقال هو عبارة عن تمام ما يشتمل على الواحدة
المعينة من تلك القراآت وهو محل مناقشة وذلك ان
القرآن قد نزل على لغة قريش ثم اذن بتلاوته بسائر اللغات
بسؤال الرسول عم وكذا الحال في القراآت المختلفة باختلاف
الاعراب فان المنزل واحد منها واذن بالباقي بسؤاله عم على ما
ذكره صاحب الكشف فعلى هذا لو قيل انه عبارة عن تمام ما
يشتمل على واحدة معينة منها وهي القراءة المنزلة لا يلزم التحكم
لظهور رجحانها على سائرها **قال** ظاهر تعريفه **اقول** وذلك ان
من للتبعيض وضمير منه للكلام فان ابقي التعريف على ظاهره يصدق
على المجموع الشخصي دون المفهوم الكلي لان السورة بعض من المجموع
الشخصي دون المفهوم الكلي واني يصدق عليه بتقدير المضاف
ان السورة من جنس الكلام وذلك اخراج للتعريف عن ظاهره
وهذا بيان ما ذكره الشارح وههنا امر آخر وهو عدم انتقاض
التعريف على تقدير كونه للمجموع الشخصي بصدقه على الابعاض المشتملة
على سور متعددة كالنصف مثلا وبيانه ما ذكره عضد الملة والدين
في شرح المختصر بقوله فان التحدي وقع بسورة من كل القرآن اي
سورة كانت غير مختص ببعض انتهى وقال الشارح في حاشيته

القرآن قد نزل على لغة قريش ثم اذن بتلاوته بسائر اللغات

على الشرح

على الشرح المذكور فلا يصدق على النصف الاول مثلا انه الكلام
المنزل للاعجاز بسورة منه فما قيل يريد ان يقول لا يصدق
عليه انه منزل للاعجاز باي سورة كانت من كل القرآن لانه
ما نزل للاعجاز بالسورة التي في النصف الآخر ومن لم يفرق
بين الامرين خلط البيان الثاني بالاول وقال من تبعيضية و
والسورة المنكرة عامة لعموم التحدي وظاهر ان الذي كل سورة
بعض منه مجموع القرآن ليس الا **قال** الا ان يقال المراد **اقول**
قال عضد الملة والدين في شرح المختصر فيتناول كل القرآن
وكل بعض منه وهذا اقرب الى الغرض الاصولي وهو تعريف
القرآن الذي هو دليل في الفقه انتهى يعني ان واحدا منهما
غير مطابق لغرض الاصولي اما الاول فلان الاستدلال
بالابعاض دون الكل واما الثاني فلان كل بعض ليس مما يستدل به
الا ان الثاني اقرب لوضوح صدقه على الابعاض التي يستدل بها
بخلاف الاول فانه لا يصدق على شيء منها والشارح لعدم
وقوفه على هذا المعنى بدل في الحاشية التي علقها على الشرح المذكور
عبارة الاقرب بالمناسب ثم اعترض عليه بانه لا خفاء في صدقه
على مثل قل واقفل ولا يسمى قرآنا في عرفهم **قال** سورة من
جنسه **اقول** اللازم ح من صدق التعريف المذكور على كل بعض
هو ان يكون السورة المتحدى بها من جنس ذلك البعض في
البلاغة فلا شيء فيه فان كون شيء من جنس شيء آخر في امر
عبارة عن عدم قصور الاول عن الثاني في ذلك الامر فلا ينافيه

حاشية

وفيه بحث فان مجرد كون من للتبعيض وضمير منه للكلام لا يعين
كون التعريف للمجموع الشخصي كما زعمه المولى الفاضل بل يحتمل
ان يكون ح للبعض الذي يصلح ان يكون سورة ما فرضه
فاذا تبين عموم السورة صدق الاول ولا يقدح في ذكر
[illegible] لعموم السورة في امر آخر لا يقال [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
عزمي زاده

المذكور على اقل من مقدار السورة وللحال بدونه كذلك فان قوله
الكلام المنزل للاعجاز يصدق على مجموع القرآن وعلى كل قدر بسورة
منه ولا يصدق على ما دونه وزيادة القيد المذكور لتعميم صدق التوصيف
على ما دون قدر السورة وعلى تقدير حمله على المعنى المذكور لا يصدق التعريف
مع ذلك القيد الا على ما صدق عليه بدونه فيفوت الغرض من زيادة
ومن ههنا تبين ان دائرة الايراد على الارادة لا على المراد ومنشأ
بحثه المخصوص الذهول عن زيادة قيد المثل في قول الشارح على
مثل قل وافعل او الغفول عن فائدته وذلك ان الشارح انما اتى
به للتعميم لما ليس من قبيل الامر وما لا يتعلق بالاحكام من الكلمات
الواقعة في القصص ونحوها ولا يشتبه على من له ادنى دربة في الاصول
ان غرض الاصول لا يتعلق بما لا دخل له في الاحكام ولا يبحث عنه في
كتبهم ومن العجايب في هذا المقام ما سبق لبعض الادهام من
ان ما دون السورة في اعلى الطبقة من البلاغة ومع ذلك يمكن معارضة
للبشر باتيان ما يماثله فيها وان لم يكن واقعا ليت شعري هل يعتبر
ذلك القائل ان يكون تلك الطبقة مرتبة الاعجاز كما يفهم من
نقله تلك المقدمة عند تقريره الاعتراض الذي تصدى لدفعه باذكر
وعدم توجهه له في تقرير الجواب فيقع في غلط فاحش فيما تفطن صرح
كالاجلى او ينكر فيكفيه منعه ويضيع سائر المقدمات فيلزمه
ح ان يترك المهم ويذكر ما لا حاجة اليه في تمام الجواب والله اعلم بالصواب
فان قلت اللازم من صدق التوصيف على المعنى المذكور على كل بعض
من القرآن ان يكون كل سورة منه غير قاصر في البلاغة والفصاحة

كونه الكل منه لا لكون ذلك البعض من جنس السورة المتحدى بها في البلاغة
والفرق بينهما واضح اذ يصح على المعنى المذكور ان يقال للمقدار
المعجز من القرآن انه من جنس القدر القاصر عن حد الاعجاز في البلاغة
ولا يصح ان يقال ان القدر القاصر عن حد الاعجاز منها انه من جنس
القدر المعجز منه هذا الكلام جدلي في دفع السؤال بان الكلمة الواحدة
بل ازيد منها كيف يكون من جنس السورة المتحدى بها ومماثلا لها
في البلاغة وسيأتي بيان ما هو الحق ان شاء الله تعالى ومن الناظرين
في هذا المقام من قال في كل من كلامي المحقق والشارح بحث اما
في الاول فلان قوله وكل بعض منه يتناول بعمومه الكلمة والآية بل
الحروف ايضا والتوصيف لا يتناول شيئا منها على توجيهه لانه لما اراد
بالجنس المماثل في البلاغة وعلو الطبقة لم يتناول التوصيف الا مقدار
السورة او اقل ثلث آيات لان علو الطبقة مرتبة الاعجاز كما هو
المسطور في الكتب وهو لا يتصور الا في ذلك المقدار كما تقرر في موضعه
واما في الثاني فبوجهين الاول انك قد عرفت الآن انه لا يصدق
على مثل قل وافعل وعلى ازيد من ذلك الثاني انك قد تحققت فيما
سبق ان ذلك ليس قرآنا في عرف الاصوليين ولا يذهب عليك
ان منشأ بحثه المشترك حمل العلو في قول المحقق في البلاغة والعلو
على الطبقة العليا المعينة بانها حد للاعجاز ومراده العلو في الفصاحة
على ما لوح اليه الشارح ههنا حيث قال المراد بسورة من جنسه
في البلاغة والفصاحة وقد يدل على ان المراد ليس ما فهمه انه لو يكون
قيد بسورة من جنسه لغوا لعدم صدق التوصيف معه على تقدير حمله

عن كل بعض منه وهذا اشكال مثل قيل يا ارض ابلعي الآية فانه بعض
منه وليس كل قدر سورة من القرآن من جنسه في البلاغة والفصاحة
قلت لا اشكال فان كل قدر سورة من القرآن بل كل بعض منه من جنس
يا ارض ابلعي في البلاغة والفصاحة نظرا الى نفسه ومقامه والتفاوت
بينهما بزيادة الاشتمال على الخواص والمزايا ونقصانه راجع الى القصور
في المقام حيث لم يتحمل للزيادة لا في الكلام لان شرط كمال بلاغته
تمام مطابقته لما يقتضيه المقام حتى لو اشتمل على زيادة خاصية وفضل
مزية لا يقتضيه المقام لانحط عن درجة البلاغة بحكم ما جاوز حده انعكس الى
ضده ولا خفاء في ان مقتضيات بعض المقام قليل ومقتضيات بعضه
كثيرة فلا جرم يكون الكلام المسوق للاول اقل اشتمالا على الخواص
والمزايا من الكلام المسوق للثاني ومن تبين وجه قول الشارح في
حاشية شرح المختصر والسورة تماثل المجموع فيصدق انها من جنسه فان
قلت اذا كان كل بعض من القرآن في اعلى طبقات البلاغة فما وجه تخصيص
التحدي بمقدار السورة قلت وجه ذلك هو ان المعارضة للبشر
يمكن في اقل من مقدار السورة لعدم الوصول الى حد الاعجاز فان
الوصول الى اعلى درجات البلاغة لا يستلزم البلوغ الى حد الاعجاز لا
لان حد الاعجاز متجاوز عن حد اعلى درجات البلاغة لانه من جهة البلاغة
ولا درجة فوق اعلى درجاتها والا لا يكون ما فرض انه اعلى اعلى بل لان اعلى
درجات البلاغة بالنسبة الى بعض الكلام لا يصلح ان يكون حد الاعجاز
بسبب قلة اشتماله على الخواص والمزايا لعدم تحمل المقام اكثر منه ولنكتف
من التنبيه على المرام فان كشف الاستار عن اسرار هذا الكلام يستدعي

زيادة

زيادة بسط لا يتحمله المقام وقد اودعنا حقه في موضع يليق به بعون الله
الملك العلام قال المنزل للاعجاز اقول لا يقال ان غاية الانزال ليست
هي الاعجاز بل بيان التوحيد والشرايع والحكمة العملية ولزم من
ذلك الاعجاز لانا نقول نعم ان بيان التوحيد والشرايع غاية
الانزال ولكن الاعجاز ايضا غاية له ولا منافاة فان غايات انزال القرآن
وفوائده مما لا غاية له ولا دلالة في قوله للاعجاز على حصر غاية الانزال فيه
قال على معرفة القرآن اقول اما الجواب عن لزوم الدور بان الموقوف
على معرفة السورة تصور القرآن بحقيقته وما يتوقف عليه معرفة السورة
تصور القرآن بوجه ما فالموقوف غير الموقوف عليه فلا محذور فغير
اذ للمعترض ايضا ان يقول الموقوف على معرفة المصحف تصور القرآن
بحقيقته وما يتوقف عليه معرفة المصحف تصور القرآن بوجه ما فحينئذ
المص لا يرد الاشكال عليه ولا علينا فينتظم هذا الجواب ايضا فلذلك
لم يلتفت اليه الشارح وذكر ما هو مخصوص لدفع المحذور المذكور عن
تعريف ابن الحاجب قال مترجم اقول الترجمة بفتح التاء والجيم بيان
لغة بلغة اخرى والمراد منه ههنا بيان اول السورة وآخرها بعبارة
مغايرة لها وهي قول الرسول عم ولاشارة الى هذا المعنى قال
مترجم ولم يقل مبين ومن لم يتنبه لذلك قال في تفسيره اي مبين ثم زاد
عليه قوله اوله بالابتدا بالتسمية وآخره بالانتها اليها ان كان قرآنا
او نحو ذلك ان كان غيره ولم يدر ان مفهوم السورة لا بد ان يكون
معتبرا على وجه ينتظم المذاهب كلها في البسملة اذ لا وجه لتفسيرها على وجه
يختص ببعض المذاهب منها وعلى تقدير ما ذكر لا ينتظم التعريف قول

قول الشافعية فيها لانه انما يصح على تقدير خروج البسملة من السور
وهو خلاف قوله على ما عرفت فيما سبق قوله اوله وآخره اقول لقد
اصاب حيث عدل عن عبارة الزمخشري في الكشاف وهي المترجمة
لان صحة التعريف حينئذ موقوفة على ان يراد بها معنى المسماة باسم
اصطلاحي على ما دل عليه قول الشارح في شرح الكشاف ومعنى
المترجمة المسماة باسم كسورة الفاتحة وسورة البقرة وبه يقع الاحتراز
عن عدة آيات من سورة كالعشر والحزب ولا يرد مثل آية الكرسي
لانه مجرد اضافة لا تسمية وتلقيب اشتراكي ولا دلالة في عبارة الترجمة
عليه بدون القرينة وهي مفقودة ههنا فيجب ان يحترز عنه في التعريف
وايضا الموقوف ههنا مطلق السورة الشاملة لسورة الانجيل و
الزبور وكون السورة فيهما مترجمة بالمعنى المذكور غير ظاهر لا يقال
عدل عما ذكر في الكشاف هربا عن القصور المذكور فيلزمه محذور
آخر وهو صدق التعريف على الآية لانا نقول لا نم ذلك فان المترجم
في الآيات انما هو الاواخر دون الاوائل اذ به يحصل التمايز بينها
وترجمتها للتمايز ليست الاختلاف السور فان اوائلها ايضا مترجمة
فان الترجمة فيها ليست لمحض التمايز بينها بل له ولبيان ترتيب الآيات
وذلك يقتضي ترجمة اوائل السور وتعينها قال بل هو بعض اقول
يعني ان السورة المذكورة في تعريف القرآن محمولة على معناها اللغوي
العام الشامل لما في غير القرآن من السور فلا يلزم الدور لعدم توقف
معرفة ذلك المفهوم العام على معرفة القرآن وغلبتها في عرف الشرع
على ما في القرآن من بين السور كغلبة الكتاب عليه من بين الكتب

على التقدير

على تقدير ثبوتها لا تضر لان تلك الغلبة لا توجب هجر مفهومها اللغوي
بحيث لا يراد منها في مقام اصلا فان قلت على تقدير ثبوت غلبتها
على طائفة من القرآن مترجمة يكون استعمالها في مفهومها الاصلي العام
الشامل لما في غير القرآن عدولا من الظاهر الجلي ومن الحقيقة الى المجاز
الخفي قلت ذلك امر آخر ولزومه كلزوم الدور والغرض بيان اندفاع
الدور لا تصحيح التعريف من جميع الوجوه وتخليصه عن الخلل كله والحق
انه على تقدير ثبوت الغلبة المذكورة يكون السورة مثل الصحف
فكما يمكن التفصي عن الدور بحملها في هذا التعريف على المعنى العام لها
كذلك يمكن التفصي عنه بحملها في التعريف السابق على المعنى العام له و
التفرقة بينهما تحكم فيكون الجواب عنه بهذا الوجه ايضا مشتركا
وانما قلنا على تقدير ثبوت غلبتها لان كلام الشارح في شرح الكشاف
حيث قال يريد يعني صاحب الكشاف بقوله السورة الطائفة من
القرآن المترجمة تفسير سورة القرآن والا فالسورة اعم بدليل ما سبق
ان من سور الانجيل سورة الامثال وما جيء ان سائر ما اوحى الله
تع الى انبيائه مسورة مترجمة السورة ظاهر في خلافه ولكن ما ذكره
خلاف الظاهر لان حق العام ان يعرف على عمومه فان معنى الخصوص
المستفاد من الاضافة مستغنى عن التعريف الا يرى ان من اراد
تعريف ديباجة الكشاف كان يكفيه ان يعرف مطلق الديباجة و
ليس الامر على تقدير غلبة السورة في عرف الشرع على طائفة من القرآن
مترجمة كذلك فانه يكون لها حقيقة مخصوصة غير مفهومها العام
فعلى من يريد تعريف تلك الحقيقة ان يذكر فيه ما يدل على تلك الخصوصية

انتهى ظاهر في خلاف ثبوت الغلبة

ومن ههنا تبين ان التعريف الواقع في الكشاف حيث ذكر فيه
من القرآن ظ في ان السورة حقيقة عرفية في سورة القرآن و
وان ما ذكره الشارح بقوله والا فالسورة اعم ليس بتام اذ لا يلزم
من ثبوت ذلك العموم بحسب المفهوم اللغوي ان يكون المراد تعريف
المفهوم العرفي للسورة والفرق بين المرادين ظ فان الاول على
تقدير عدم ثبوت المفهوم العرفي لها على ما نبهت عليه آنفا قال
توقيفا اقول اي تبيينا وتعليما يعني من جهة الشارع لانه الذي
بين ان من ههنا الى ثمة سورة قال الشارح في حاشية شرح المختصر
بعد بيان معنى التوقيف على الوجه المذكور ولا يخفى ان الآية ايضا
كذلك اذ لا معنى للمترجم الا المبين وبيان اول الآية وآخرها
بالتوقيف لا غير فالاولى ان يقال هي الطائفة المترجمة اي المسماة
باسم خاص انتهى فقد قدمنا لك ما يكفي في الوقوف على ما فيه من وجوه
الخلل فتامل قال ولهذا احتاج اقول يعني لما في مفهوم السورة
من العموم لسور سائر الكتب المنزلة احتاج من عرف القرآن بما ذكر
الى قيد مخصص لها بسور القرآن ولا يذهب عليك ان هذا الكلام
صريح في انه لولا ذلك العموم في مفهوم السورة لما احتيج الى ذكر القيد
المذكور في تعريف القرآن وليس الامر كذلك فان الحاجة اليه قائمة
سواء كان ذلك العموم في مفهوم السورة او لم يكن حرصا على ان
يكون التعريف للمجموع الشخصي اذ به يخرج بعض القرآن عن الحد على ما
بيناه فيما سبق واما على تقدير ان يكون التعريف للمفهوم الكلي الشامل
للكل والبعض فالحاجة الى التقييد المذكور لافادة ان السورة من جنس

الكلام

الكلام المنزل في البلاغة وقيود التعريف لا يلزم ان يكون كلها
للاحتراز والشارح لما التزم تمشية كلامه على كلا التقديرين حيث
قال وعلى التقدير لئلا يلزم الدور ربما جاز ان يناقش في كلامه على كل
واحد من التقديرين المذكورين ومن غفل عن هذا قال في دفع
ما قيل الاحتياج الى قوله منه ليس لتميز سورة القرآن عن سورة
غيره بل لبيان ان السورة من جنس المنزل في البلاغة وجوابه ان تقدير
الجنس انما هو على تقدير ان لا يكون المحدود كل القرآن بل الكلي الشامل
للكل والجزء ولو سلم فالحصر يعني الحصر المستفاد من قوله انما هو على تقدير
ان لا يكون المحدود كل القرآن فان حاجة الى بيان ان السورة
من جنس الكلام المنزل في البلاغة حتى يحتاج الى قوله منه يريد ان
يقول ان الحاجة الى البيان المذكور والى تقدير الجنس لاجله على
تقدير ان يكون التعريف المذكور للمفهوم الكلي اذ بذلك يظهر شموله
لكل بعض فانه لولا ذلك التقدير والبيان لكان الظاهر المتبادر
اختصاص التعريف بالكل لعدم نسبة السورة الى الكل بعض واما على
تقدير ان يكون التعريف للمجموع الشخصي فلا حاجة الى البيان المذكور
ولا الى تقدير الجنس لاجله كما لا يخفى بل نقول اعني في رد ما ظهر من
كلام الشارح لا حاجة الى القيد المذكور في التخصيص لحصوله به
بقوله للاعجاز بناء على ان الاعجاز من خصائص القرآن من بين
الكتب المنزلة فاضافته الى السورة المستفادة من قوله للاعجاز
بسورة خصصتها بسورة القرآن ومن الناظرين في هذا الكتاب
من لم يفهم هذا المعنى فاستند عدم الفهم الى من فهمه حيث قال ومن لم يفهم

معنى العبارة وغفل عن لطف الاشارة اعترض بان الكلام في
سورة يتعلق بها الاعجاز فكيف يشتمل سور الانجيل والزبور
وكم من غائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم **قال** ويورد الجا ثة
الابيان **اقول** لما توجه على كلام المص ان يقال ان البحث ان كان
على معناه الاصطلاحي فليس بيان الاقسام منه لان الاقسام وان
كانت من الاعراض الذاتية للدليل السمعي كما سبق الاشارة اليه
لكن بيانها ليس من البحث المصطلح لما عرفت فيما سبق انه عبارة
عن اثبات العرض الذاتي للدليل السمعي فلا وجه لايراده في احد
البابين وان كان على معناه اللغوي فالتعريف ايضا من جملة المبا حث
فلا وجه لاخراجه عنها دفعه الشارح باختيار الاول ومنع عدم
كون بيان الاقسام منه لان تقسيم الدليل السمعي الى الاقسام المذكورة
يتضمن اثبات تلك الاقسام له في الجملة فمعنى البحث الاصطلاحي متحقق
في بيان الاقسام كما انه متحقق في بيان الاحوال بخلاف التعريف
فانه بمعزل عن البحث بالمعنى المذكور كما لا يخفى **قال** والمراد بالابحاث
اقول جواب دخل مقدر تقريره الدخل ان جميع مباحث العربية تتعلق
لافادة الاحكام فلا وجه لتخصيص بعضها بالايراد ههنا دون
بعض مع اشتراك الكل في علة الايراد وتقرير الجواب
نعم ان مطلق التعلق لافادة الاحكام موجود في جميع مباحث
العربية لكن المعتبر ههنا مزيد التعلق بها لا مطلق التعلق و
تلك الزيادة لا توجد في كلها ولما نشأ من هذا التقييد سؤال
بان يقال ان من مباحث المذكورة ما له مزيد تعلق بتلك الافادة

مع انها

مع انها غير موردة ههنا كالتعريف والتنكير فان القاعدة العائدة
المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت عين الاولى مدار لكثير من
الاحكام ولا يخفى ان لمباحث التعريف والتنكير مزيد تعلق بها
تدارك دفعه بزيادة قيد آخر وهو ما ذكره بقوله ولم يبين في علم
العربية مستوفى ووجه الدفع ان مباحثهما وان كانت متعلقة
لافادة الاحكام بتعلق زائد لكنها مستوفاة في علم العربية فلذلك
لم يوردها ههنا والمراد من استيفاء مباحثه في علم العربية ان لا يبقى له
حال من احواله المتعلقة بافادة الاحكام غير مبحوث عنها في علم العربية
فلا يتجه المناقشة بمباحث الاشتراك والحقيقة والمجاز لان لها
احوالا تتعلق بافادة الاحكام غير مبحوث عنها في علم العربية على ما
ستقف على تفاصيلها باذن الله تعالى ومن قال في دفع هذه المناقشة
ان قول الشارح بناء على الاغلب فقد تعسف كما لا يخفى وبما ذكرنا
من التفصيل اتضح ضعف ما قيل لما وردها ما ذكره الشارح انه
يقتضي تناول اللفظ لجميع مباحث العربية لان التعلق قد يكون قريبا
كما في الاحوال المذكورة ههنا وقد يكون بعيدا كما في الاعراب
والبناء والتعريف والتنكير ونحو ذلك ولا يمنع التعلق في الثاني
الا من لم يشم رائحة من العربية ودفعه بتقييد الابحاث بزيادة تعلق
بافادة الاحكام مع عدم البيان في علم العربية على التمام فيخرج
الاعراب والبناء ونحوهما بالضرورة انتهى اما اولا فلما عرفت
ان التعلق لافادة الاحكام في بحث التعريف والتنكير قريب لا بعيد
واما ثانيا فلانه على تقدير كون التعلق فيهما بعيدا اخرجا باول القيد من
فيهما

لا بزيادة التعلق

فلا يحتاج لاخراجها ولا خراج نحوها الى القيد الثاني فلا انتظام لقوله
ودفعه بتقييد الابحاث بزيادة تعلق بافادة الاحكام مع عدم البيان
في علم العربية على التمام الى مع سياق كلامه ثم ان الشارح ضمن كلامه
المذكور الاشارة الى ان المراد وليس ما هو المتبادر من قول المصنف
الباب الاول في افادة المعنى وهو ان يكون الافادة محمول المسئلة
في جميع مباحث الباب اذح يكون معنى ايراد ابحاثه ايراد احوال
التي هي عبارة عن الافادة وذ ظ فان كثيرا من الاحوال
ليست بافادة وان تعلقت بها كما سيظهر من المباحث الآتية
فالمراد من المباحث الابحاث المورودة ههنا بيان الاحوال المتعلقة
بالافادة لا بيان الافادة نفسها قال لا كالاعراب والبناء اقول
كالاعراب والبناء مثال للخارج بالقيد الاول والتعريف والتنكير
مثال للخارج بالقيد الثاني ومن غفل عن هذا اعترض بان التعريف
والتنكير ماله تعلق بافادة الاحكام الشرعية حيث قالوا المعرفة
اذا اعيدت معرفة كانت عين الاولى وغير ذلك فكيف يستقيم
قوله لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير ثم تصدى للجواب وما
الا الاشتغال جيث قال ان البحث عنها استطرادي ولذا قال الشارح
هناك لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص
اردفه بالمشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة الخ ولا يذهب
عليك ان ما ذكره الشارح بقوله لما انجر الكلام هو وجه الارداف
لا وجه الايراد فافهم المراد والله الهادي الى سبيل الرشاد قال
وان تعلقت آه اقول يعني ان ذلك التعلق لا يكفي في ايراد مباحثهم

في هذا

في هذا الكتاب بل لا بد من امر مع زيادة التعلق المذكور وعدم كون
بيانه مستوفى في علم العربية فبعض تلك المباحث يخرج بالاول وبعضها
بالثاني وما توجه على ذلك ان يقال ان فيما ذكر من اعتبار القيدين المذكورين
تكلفا مستغنى عنه لان الظاهر من اضافة المباحث الى الكتاب اختصاصها
به والتي ارتكب التكلف المذكور لاخراجها ليست مما يختص به بل
يعمه وغيره اورده وعبر عنه بقوله لا يقال تضعيفا له ثم دفعه بما ذكر
بقوله لانا نقول ومن قال دفعه بقوله لا يقال فقد سهى كما لا يخفى
قال لا يقال المراد اقول في الحواشي المنسوبة الى الفاضل الشريف
يعني لم عدلت عما يقتضيه ظاهر الاضافة من تخصيص المباحث بالكتاب
دون السنة والاجماع وعممت بقولك ماله مزيد اختصاص فكانه غفل
عن الاشارتين الواقعتين في تقرير السؤال والجواب بقوله وعن
يعم الكتاب وغيره وبقوله وكذلك المباحث المورودة في الباب الاول
لانهما تنادیان على ان حاصل السؤال ما قررناه آنفا لا ما ذكره ذلك الفاضل
قال لانا نقول لا يجوز اقول وتفصيل الجواب ان التخصيص الحقيقي لا يصح
ان يراد ههنا اذح لا يكون المباحث المورودة في الباب الاول بل
الثاني ايضا من مباحث الكتاب لتعلقها بالسنة ايضا كالاعراب والبناء
فلا بد من المصير الى ما ذكر من القيدين المذكورين فيخرج قوله وكذلك
المباحث المورودة الخ ان المباحث المورودة في البابين المذكورين
كالمباحث المتروكة في عدم الاختصاص بالكتاب فلو تعين ارادة
الاختصاص من الاضافة لاخراج المباحث المتروكة يلزم ان يخرج المباحث
المورودة في البابين المذكورين ايضا واللازم فاسد فكذا الملزوم

يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه تلويح

قال ولهذا قيل اقول تاييد لما ذكره يعني لعدم اختصاص المباحث
الموردة في البابين المذكورين توجيه على ما اختاره المص ان فيه اخلالا
لحق الترتيب من حيث ان تلك المباحث لما كانت مشتركة بين
الكتاب والسنة كان حقها ان تؤخر عنهما والمص قدمها على السنة
فاحتيج الى الاعتذار عنه بان للمص نظرا الى ان تلك المباحث لما كانت
متعلقة بالنظم ونظم الكتاب كان متواترا محفوظا دون نظم السنة
ناسب ان يذكر عقيبه قال يريد ان اللفظ اقول لما ذكر المص في
المتن من قوله لما كان القرآن نظما دالا على المعنى تقسيم اللفظ بالنسبة
الى المعنى اربع تقسيمات وترك بيان المراد من النظم ووجه العدول
عن اللفظ اليه وما يتعلق به واهمل بيان وجه الحصر كان ذلك ايضا
مما يهتم ببيانه تعرض الشارح واصاب في تقديمه على ما يتعلق بالنظم وان
كان النظم مذكورا في المتن مقدما لان ما يتعلق بالنظم ان ذكره
الشارح تتميما لكلام المص في الشرح فكان حقه ان يذكر بعد الفراغ
عن تتميم ما ذكره في المتن وهذا ظاهر وان خفي على من قال ان الشارح
ذكر التقسيمات اولا ثم ذكر تفسير النظم وما يتعلق به على خلاف المتن قال
الدال على المعنى بالوضع اقول يعني بواسطته سواء كان ذلك المعنى
المعنى الموضوع له او غيره ضرورة ان غير التقسيم الاول بالنسبة الى مطلق
المعنى العام له ولغيره على ما ستقف عليه وتفريع التقسيمات كلها على هذا
الاصل على ما افصح عنه بتقديرها بالفاء حيث قال فتقسيم اللفظ الخ
يقتضي اخذه على وجه يشملها كلها والتوجيه بان الباقي باعتبارات دقيقة
ههنا للملابسة ولا شك ان التقسيم الملتبس باعتبار استعمال اللفظ

في الموضوع له

قال صاحب التوضيح في بحث الفاظ العموم ان اعيدت المعرفة نكرة كان الثاني
غير الاول وان اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول وما ذكره
المحشي حسن چلبي رحمه الله تعالى موافق له وكذا قال قرالتار والمعرفة
اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى واذا اعيدت نكرة
كانت الثانية غير الاولى انتهى من خط المولى المرحوم عزمي زاده قدس

صاحب التلويح بعد ما نقل عن صاحب الكشف ما تنبه
المولى الفاضل رد عليه بان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة
الثاني للاول كثير في الكلام والمولى الفاضل غافل عن
ذلك من خط المولى المذكور رحمه الله تعالى

٤١

في الموضوع له يتناول المجاز بتكلف بارد بل تعسف شارد وتسامح
على ان يكون الاستعمال في المعنى الموضوع له لازما للمجاز ولا صحة له كما لا يخفى
ثم قال ذكر المعنى يعني في قوله لا بد له من وضع للمعنى باسم الظاهر دون الضمير
لئلا يعود الى خصوص المعنى المذكور اولا فيخرج المجاز فان اللفظ
المجازي ليس موضوعا للمعنى الدال هو عليه لقد اصاب واخطأ من
خطائه قائلا وجب ان يراد بالمعنى في قوله للمعنى المعنى المذكور اولا وهو
المعنى الموضوع له وان يرجع ضمير فيه وعليه الى المعنى الثاني الذي هو عبارة
عن المعنى الموضوع له فيخرج المجاز ولا بد من خروجه لان الكلام في اللفظ
الدال على المعنى بالوضع قال من وضع للمعنى اقول اراد جنس المعنى
فلذلك عرفه بتعريف الجنس وفائدته يظهر في قوله واستعمال فيه فان
الضمير فيه راجع الى جنس المعنى على ما ستقف عليه ومن لم يتنبه لذلك
قال الظاهر ان المراد بالمعنى الثاني غير الاول ولهذا اتى بالظاهر في موضع
الضمير فلو نكر الثاني ليتعين ذلك لكان اولى لان المعرفة اذا اعيدت
معرفة فالغالب ان الثاني عين الاول ثم انه اخطأ حيث زعم ان المعرفة
اذا اعيدت نكرة يتعين كون الثانية غير الاول وليس الامر كما زعمه
لان الاصل ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كالعسر المذكور في قوله تعالى
ان مع العسر يسرا او اعيدت نكرة كالقوم في قول الحماسة صفحنا
عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي
كانوا والنكرة اذا اعيدت معرفة كالرسول في قوله تعالى كما ارسلنا
الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول كانت الثانية عين الاول
لان المعرفة مستغرقة للجنس والنكرة متناولة لبعض الجنس فيكون

داخلا في الكل لامحالة سواء كان او موقوفا واما النكرة اذا اعيدت نكرة
كاليسر المذكور في الآية المذكورة كانت الثانية غير الاول لان كل واحد
منهما متناولة للبعض فلا يلزم ان يكون الثانية عين الاول بل لان
الثانية لو انصرفت الى الاول لتعينت ضرب تعيين بان لا يشاركها
غيرها فيه فلا يبقى نكرة والامر بخلافه ومن رام في هذا المقام زيادة
كشف وتحقيق فعليه بالكشف والتحقيق قال فتقسيم اللفظ اولا
لا شبهة في ان التقسيم الاول بالنسبة الى المعنى الموضوع له وان كان
سائر التقسيمات بالنسبة الى المعنى العام له ولغيره فلذلك قال
ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول والضمير في له راجع الى المعنى
وهو مطلق المعنى لا المعنى الموضوع له بخصوصه اذ ح يكون المعنى فتقسيم
اللفظ بالنسبة الى معناه الموضوع له ان كان باعتبار وضعه
للمعنى الموضوع له ولا يخفى ما فيه والضمير في قوله فيه ايضا راجع الى المعنى المذكور
فيستقيم اعتبار كل تقسيم اقسام ذلك التقسيم بلا تكلف ومن غفل عن
هذا قال الاول ترك قوله لئلا يختص بالدال مطابقة اذ اللفظ
على معنى اعم من ان يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى او لما يلزم
ذلك المعنى كالمعاني المجازية ومن ان يكون مستعملا فيه او لما يقصد
بعرض من اللفظ وجانب كالمعاني التعريضية دخل ما ذكره يختص
بالمعاني المطابقية وليس كذلك وانا قلنا ان سائر التقسيمات بالنسبة
الى المعنى العام للموضوع له وغيره لان المجاز احد القسمين في التقسيم الثالث
ولهذا التقسيم الثالث والرابع لا يختص بالحقيقة ولذلك قال المص
في التقسيم الثالث اللفظ اذا ظهر المراد منه وقال في التقسيم الرابع فهي على

الموضوع له

الموضوع له او جزئه او لازمه ومن غفل عن هذا قال والمراد بالمعنى
في قوله الى معناه ما يعم الموضوع له ليلائم قوله فان كان باعتبار دلالته
فان التقسيم الرابع ليس بالنسبة الى الموضوع له انتهى فان تخصيصه التقسيم
الرابع من بين سائر التقسيمات بالذكر ظاهر في انه زعم اختصاصه بالحكم
المذكور فان قلت حق الاستعمال ان يؤخر عن الدلالة لانه فرعها
فلم قدم عليها لا يقال لا نم ان حق الاستعمال ان يؤخر عن الدلالة بل الامر
بالعكس لان دلالة اللفظ على المعنى موقوفة على استعماله فيه ولا يكفي
فيها مجرد الوضع لان الدلالة سواء كانت بالعبارة او غيرها اما حقيقية
او مجازية وعلى كلا التقديرين لا بد من الاستعمال لان اللفظ بعد
الوضع وقبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز لانا نقول نعم قبل الاستعمال
لا يتحقق دلالة الحقيقة ولا دلالة المجاز لعدم تنوع اللفظ بذينك
النوعين بعد لكن لا يلزم منه ان لا يتحقق دلالة اللفظ اصلا والحق
ان دلالة اللفظ على معناه الوضعي يتحقق قبل الاستعمال وقبل كونه
حقيقة ومجازا لان مدارها على الوضع وقد تحقق ذلك قبل
الاستعمال وانما قلنا ان مدارها على الوضع لان معناها كون اللفظ
بحيث اذا اطلق فهم منه المعنى الذي وضع له وذلك لا يتوقف
على الاطلاق والفهم بالفعل فتلك الثابت للفظ قبل الاستعمال انما
الدلالة الوضعية وما يترتب عليها من الدلالتين العقليتين اللتين
اعتبرهما المعقوليون والمراد بهما على ما مر بيانه الدلالة بواسطة
الوضع الشامل للدلالة الرابعة التي اعتبرها البلغاء وتلك الدلالة
كثيرا ما لا يتحقق قبل الاستعمال لتوقفها على قرينة حالية او مقالية تحدث

ومن ههنا تبين ان في تقديم الاستقلال على الدلالة نوع اشارة الى ان
المراد من قوله بالوضع معنى بواسطة الوضع قال والاستعمال فيه اقول
الضمير راجع الى المعنى الثاني لما نبهت عليه من ان المراد منه جنس المعنى لا
المعنى الموضوع له لعدم المساغ له اذ لا يكون المعنى لابد من وضع للمعنى
الموضوع له ولا وجه له لما لا يخفى وبهذا تبين فساد ما قيل يلزم ان
يكون المراد من ضميره فيه جنس المعنى لا خصوصية واحد من المعنيين
المذكورين لانه ان اريد الاقرب كما هو ظاهر العبارة خرج المجاز لانه
ليس فيه استعمال اللفظ في الموضوع له وان اريد الابعد خرج
الدال بالاشارة لان اللفظ لم يستعمل في المعنى المدلول عليه بالاشارة
قال واما الاقسام الخارجة اقول يعني انه تسامح في ذكر تلك
الاقسام حيث قال تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة
والاستدلال صفة للمستدل لا للفظ ولا للمعنى وقال اخرى الوقوف
بعبارة النص الخ والوقوف ايضا صفة المستدل لا صفة لواحد
منهما ثم انه بين مراده بتفسيرها بما هو وصف للمعنى وبهذا تبين فساد
ما قيل انه تسامح في كل من المقامين والمقصود هو الدال بالعبارة
وبالاشارة قال فذهب بعضهم اقول منشأ ذهابه الى ما ذكره
تفسير الاقسام بما هو صفة للمعنى ويدل على ذلك تفريع القول المذكور
على قوله وذكر في تفسيرها ما هو صفة المعنى ومن لم يتنبه بالنداء
المذكور ذكر منشأ آخر تقليدا لصاحب الكشف فانه قال بدليل
ان الشيخ ذكر النظم في الاقسام الثلثة فقال في وجه النظم في وجوه
البيان بذلك النظم في استعمال ذلك النظم وذكر المعنى في هذا التقسيم

الا في التقسيم الرابع

وكون

وكون الدلالة والاقتضاء من اقسام المعنى ظ وكذا كون العبارة
والاشارة لان العبارة وان كانت نظما الا ان نظر المستدل الى المعنى
دون النظم اذ الحكم انما يثبت بالمعنى دون النظم نفسه الا ان المعنى لما كان
مفهوما من النظم والعبارة سمي الاستدلال به استدلالا بالعبارة
ولكنه في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فيصلح لان
يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق قال وبعضهم لان الدلالة اقول
بدليل انه ذكر في الدلالة والاقتضاء الثابت بالدلالة والثابت
بالاقتضاء ولا شك ان الثابت بهما هو المعنى ولم يقل في العبارة
والاشارة الثابت بالعبارة والثابت بالاشارة فيفهم منه انه
لم يجعلهما من اقسام المعنى بل من اقسام اللفظ وان تسامح في
العبارة حيث ذكر في تفسيرهما ما هو صفة للمعنى قال كما قالوا القرآن
هو النظم والمعنى جميعا اقول لقائل ان يقول نعم هذا القول ليس
على ظاهره لما ذكره من القطع بان كونه عربيا الخ لكن لا نم ان المراد
انه النظم الدال على المعنى حتى يكون نظيرا لما ذكر من قولهم من اقسام
النظم والمعنى ثم لا يجوز ان يراد به ان كلا منهما قرآن فالنظم احد
معنيي القرآن والمعنى اي الكلام النفسي هو المعنى الآخر له قال
بان كونه عربيا اقول لا خفاء في ان كونه عربيا من صفات اللفظ وكذا
كونه مكتوبا لان الكتابة على ما مر فيما سبق تصوير اللفظ بحروف
هجائية فالمكتوب هو اللفظ وان كان المثبت في المصحف هو الصور
والنقوش وقد عرفت ان المراد من النقل تواترا في تعريف القرآن
النقل المتتبع وهو نقل اللفظ فهو ايضا من صفات اللفظ ومن غفل

من هذا قال فلان خصوص المعنى لم ينقل بالتواتر ولو سلم فالمراد
اختصاص المجموع ولا يذهب عليك ان نقل المعنى اما يكون بنقل
ما دل عليه فالتواتر في نقل الفاظ القرآن تواتر في نقل معانيه
فلا معنى لقوله لان خصوص المعنى لم ينقل بالتواتر ثم ان ما ذكره
بقوله ولو سلم مما لا وجه له لان ذكر الصفة الثالثة مع تمام المقصود
بدونه للتأييد ليس الا وعلى ما ذكره لا يحصل التأييد به فيكون لغوا
محضا كما لا يخفى قال بقدر الطاقة اقول يعني الطاقة البشرية
لا طاقة من يباشر الرعاية كما توهم من قال هذا يستدعي ان لا يكون
الرجل بليغا الا اذا راعى بقدر ما يفي به طاقته حتى لا يقدر على كلام
ابلغ من هذا الموجود وفي لزومه في البلاغة تردد انتهى والا
يلزم ان يكون كلام الغبي بليغا اذا استفرغ طاقته في رعاية ما ذكر
ولا يخفى فساده ثم ما ذكره الشارح منقوض اجمالا وتفصيلا
اما انه منقوض اجمالا فلان موجبه ان لا يوجد التفاوت بين
الكلامين البليغين المذكورين في مقام واحد لان وجوده اما يكون
من جهة قصور احدهما في رعاية جميع ما يقتضيه المقام بقدر الطاقة
البشرية فلا يكون بليغا لعدم تحقق الشرط المذكور فيه واللازم
المذكور مما لا يلتزمه احد واما انه منقوض تفصيلا فلانه ان رعاية
جميع ما يليق برعاية الطاقة البشرية مما ينبغي رعايته لازمة في بلاغة
الكلام بل نقول عدم لزومها مسلم عند القوم لانهم معترفون
بان درجات البلغاء متفاوتة في توفية حق المقام وطبقات الكلام
متفاضلة بحسب مصادفته لمقتضى الحال مما هو مصادفته له اتم بلاغة

الكل

الكل وقد افصح عن ذلك قول صاحب المفتاح وارتفاع شان الكلام
في باب الحسن والقبول وانحطاطه في ذلك بحسب مصادفة المقام لما يليق به
وهو الذي نسميه مقتضى الحال والشارح على وفق هذا الاجمال فصل
الكلام وحقق المقام في شرح التلخيص والمفتاح فاذا تحققت هذا
عرفت ان من قال بعد نقل ما ذكره ههنا ان المتكلم اذا راعى في كلامه بعض
مقتضيات الاحوال مع قدرته على رعاية الاكثر لم يكن كلامه هذا بليغا
والظاهر خلافه فان احوال البلغاء في ايراد الكلام متفاوتة فتارة
يتعمقون في مقام التنافس والتفاخر فيرمون ان يكون كلامهم موشحا
بتحابيل السحر فيراعون فيه ما يفي طاقتهم من غير اهمال نكتة واخرى
في المحاورات على مجاري العادات فيكتفون بحصول المطابقة لمقتضى الحال
في الجملة مع ان كل كلامهم بليغ مصيب ومخطئه مخطئ الا انه قيل كلامه
بالاحاجة اليه في ايراد ما اورده حيث قال ولا يخفى ان الله تعالى قادر
على ان يأتي بكلام ادنى بمادية الاغراض مما انزل خصوصا فيما سوى
القرآن ويرد عليه ان شرط البلاغة غير مرعية فيما سوى القرآن من الكتب
الالهية وقدرته تعالى على اتيان كلام ادنى بمادية الاغراض مما انزل في
القرآن غير مسلمة اذ يحتمل ان يكون لكل ما ورد في القرآن مطابق
لمقتضى المقام على اتم وجه واكمله فلا يمكن اتيان ما هو ابلغ منه وقدرته ٢
لا يمكن ان يتعلق الا بما هو ممكن واما التفاوت فيما بين ايات القرآن و
سورها في البلاغة فقد عرفت وجهه فيما سبق ومن قال في شرح ما ذكره ٥
الشارح الا ان روعيت على ما ينبغي في الجملة صار الكلام بليغا في الجملة
وان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة البشرية صار بليغا في الغاية

مولانا خسرو

وفيه ان عدم الاحتمال يوهم النقص والعجز تعالى ذاته عنهما علوا كبيرا

في كلام البشر فقد تمحّل في توجيه الكلام بحمله على ما لا يفهم منه كما لا يخفى على ذوي
الافهام وكذا من قال مراده من قوله صار الكلام بليغا انه يكون كاملا
في البلاغة لا الى حد الاعجاز بدليل قوله واذا بلغ فكان هذا القائل
زعم ان شرط كون كلام البشر كاملا في البلاغة لا الى حد الاعجاز ان يكون
فيه اعتبار كيفيات وخصوصيات يقتضيها اغراض مختلفة مرعيا
فيلزم ان لا يكون الكلام المجرد عن اعتبار الكيفيات والخصوصيات
لوقوعه في مخاطبة من لا يفهم بليغا في غاية البلاغة كما يلزم ان لا يكون
بليغا اصلا على ما يفهم من كلام الشارح وليس كذلك على ما حقق
في موضعه والتوجيه بان تجريده عن الكيفيات والخصوصيات نوع
اعتبار لطيف به يصير ذلك الكلام بليغا بالغا الى حد الكمال لا يجدي نفعا
لانه اعتبار يقتضيه غرض واحد لا اعتبارات يقتضيها اغراض مختلفة
ومن الناظرين في هذا الكلام المتصدين بتحقيق المقام من قال
ان رعيت الكيفيات والخصوصيات على حسب الاغراض المختلفة
الحادثة على ما ينبغي لا بقدر ما هو الواقع لاقتضائه ان لا يكون البشر
بليغا لانه غيب لا يطلع عليه الا الله تعالى بل بقدر الطاقة البشرية فان
المتكلم بعد ما حصل له ملكة يقتدر بها على تاليف كلام بليغ اذا غلب ظنه
ان المقام الفلاني يقتضي عشر خصوصيات مثلا فان راعاها في كلامه
يكون كلامه بليغا وان ترك شيئا منها او زاد عليها لا يكون بليغا وان
كان المتكلم بليغا وان غلب على ظنه ان المقام يقتضي تعرية الكلام
عن الخصوصيات يجب عليه ذلك حتى اذا اعتبر شيئا منها فيه لا يكون
بليغا وبالجملة بلاغة الكلام عبارة عن مطابقته لمقتضى الحال والمعتبر في كلام

البشر

البشر رعاية مقتضى الحال بقدر الوسع فان اقتضى المقام زيادة الاعتبارات
يجب رعايتها كذلك بقدر الوسع وان اقتضى الانقص يجب كذلك وان
اقتضى عدم رعايتها يجب تركها بالكلية وهذا ايضا نوع من الاعتبار
المناسب كما صرح به المحققون من شراح المفتاح وفي كلام الله تعالى يجب
رعايته بقدر ما في نفس الامر فانه عالم بجميع الكيفيات وكمياتها فيراعي ما يجب
رعايته لا ازيد ولا انقص ولهذا كان القرآن معجزا يمتنع معارضته للبشر
ووجود كلام اوفى منه بتادية الاغراض لما هنا كلامه وفيه بحث اما
اولا فلان موجب قوله اذا غلب على ظنه هو ان يكون بلاغة الكلام
تابعة لظن المتكلم ولا يخفى فساده فانه يلزم ان يكون الكلام الذي
لا يطابق المقام في الواقع بليغا اذا ظن المتكلم انه مطابق له ولم يقل
احد وتقييد المتكلم بالبلاغة لا يخلصه عن هذه الورطة لان البليغ قد
يخطئ ويظن كلامه بليغا وليس ببليغ ولا يعرفه فان لكل جواد كبوة
ولكل صارم نبوة وقد شاع في تراكيب البلغاء ما ليس بتحسين بل
يستقبح جدا كقول ابي تمام لا تسقني ماء الملام فانني صب قد
استعذبت ماء بكائي وكقول المتنبي اذا كان بعض الناس سيفا
لدولة ففي الناس بوقات وطبول وامثال هذا في اشعار
هذين الشاعرين كثيرة مع انهما من فحول البلغاء باجماع ائمة البلاغة
واما ثانيا فلان المقدمة القائلة وفي كلام الله تعالى يجب رعايته بقدر
ما في نفس الامر اذا ضمت اليها المقدمة التي قدمها وهي ان قدر ما هو الواقع
غيب لا يطلع عليه الا الله تعالى ينتج ان عدم امكان معارضة بعض من
ابعاض القرآن سواء كان مقدار السورة او اقل منه للبشر باتيان مثله

فيلزم ان يكون اعجاز القرآن شاملا للكل بعض من ابعاضه و نقرح
القوم على وفق ما وقع في كلام الله تعالى من الاشارة بخلاف ذلك
واما ثالثا فلانه ان اراد بقوله فيراعى ما يجب رعايته لا ازيد ولا انقص
انه يجب عليه تعالى تلك الرعاية فلا نم ذلك بل نقول لا صحة له على اصلنا
اذ لا وجوب على الله تعالى عندنا وان اراد انه تعالى يقدر على الرعاية
المذكورة فنسلم ولكن لا يتم به التقريب اذ لا يلزم من كونها مقدورة
له تعالى ان يكون واقعة وتمام التقريب على تقدير وقوعها واما رابعا
فلان كون الكلام معجزا لا يقتضي ان لا يكون فوقه كلام في البلاغة اذ
يجوز ان يكون لحد الاعجاز عرض يتفاوت فيه الكلام بحسب البلاغة مع كون
الكل معجزا خارجا عن طوق البشر فتقليله لكون القرآن معجزا مشتملا له
على جميع ما يجب رعايته بحسب نفس الامر غير مسلم قال لان الاطلاع
عليه اقول كان هذا التعليل ظاهرا في ان المراد انه امر خارج
عن طوق البشر في معاني القرآن مع قطع النظر عن الفاظه ودلالتها
عليها وهو كونها بحيث لا يمكن الاطلاع عليها والاحاطة بها على الاية
غير صالح لان يراد هيهنا لان الكلام في الامر المعجز لا في الامر الخارج عن
طوق البشر مطلقا وكون تلك المعاني بحيث لا يمكن الاطلاع عليها والاحاطة
بها علما وان كان امرا خارجا عن طوق البشر ليس بمعجز لعدم صلاحيته
للتحدي به مع قطع النظر عن الالفاظ ودلالتها على تلك المعاني والتحدي به
شرط في المعجز فلذلك صرف الشارح ذلك عن ظاهره وحمله على معنى
يناسب المقام بان يكون ما ذكره مما يصلح لان يدخل تحت الاعجاز
وهو كون تلك المعاني الخارجة عن حد الاحاطة مدلولة للالفاظ القرآن

ثم اجاب

ثم اجاب عنه ومن لم يتنبه على ذلك قال في الجواب المذكور بحثا اذ يجوز
ان يكون مراد القائل ان الاطلاع على معاني القرآن والاحاطة بها علما
مع قطع النظر عن الدلالة عليها بالكلام خارج عن طوق البشر فلا يكون
من اعجاز النظم لا يقال كون معاني الكلام بحيث لا يحتملها غير كلام الله
ورجوع هذا الى اعجاز النظم لا ينافي كونها في انفسها بحيث يكون
الاطلاع عليها والعلم بها خارجا عن طوق البشر ولا استلزام كون
هذا من ايضا اعجاز النظم قال ومقصود الشارح اقول مرتبط
بما سلفه من توجيه قولهم القرآن هو النظم والمعنى جميعا بقوله وارادوا
النظم الدال على المعنى آه وما ذكره بعض من تحشيه ووجه ارتباطه انه
جواب لسؤال مقدر ناشئ عنه تقديره ان مرادهم لما كان ما ذكر
في وجه العدول عن العبارة المطابقة لذلك المراد الى ما توهم خلافه
وهو كون القرآن مجموع اللفظ والمعنى وتقرير الجواب انهم ارادوا دفع
التوهم الناشئ من قول ابي حنيفة المشهور يعني دفع ذلك التوهم
على وجه لا يلزم منه تخطئته في ذلك القول كما هو اللائق بشانهم
ولذلك عدلوا عما هو الظاهر في دفعه وهو قولنا هو النظم الدال على المعنى
وبهذا اندفع ما قيل التوهم المذكور يندفع بان يقال القرآن اسم
للنظم الدال على المعنى واجيب تارة بان تعيين الطريق ليس
من دأب المناظرة واخرى بانه يشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا
فلا يلائم غرض الشارح رحمه الله والمقصود توجيه كلامه وقد عرفت
ان المقصود ليس توجيه كلامه بل امر آخر الا ان رعاية جانبه ملحوظة
ضمنا فانهم فان قلت مبني قوله على ان يكون المعنى ركنا اصليا في القرآن

فحسب چلبی
يكون
مع
وداية
قائله حسن چلبی
يعني فيه فيهذا الكلام الجواب ايضا
سنه
الى ابي حنيفة
ذكره صاحب الكشف

على ما سيأتي بعيد هذا والتوجيه المذكور ظاهر في خلافه قلت نعم ظاهر
قولهم هو النظم الدال على المعنى هو ان يكون المعنى خارجا عنه لكن اذا
تؤمل فيه يفهم اصالة المعنى بناء على ان شان الدال هو ان يكون
وسيلة الى المدلول وحق الوسائل ان يقصد تبعا لما يتوسل بها
اليه ههنا فدلالة القول المذكور على اصالة المعنى دون اللفظ في
القرآنية على عكس ما فهم من ظاهره قال دفع التوهم اقول انما اهتم
المشايخ في دفع التوهم المذكور لان منهم من اعتقد ان القرآن
اسم للمعنى دون النظم وزعم ان ذلك مذهب ابي حنيفة بدليل جواز
القراءة بالفارسية عنده في الصلوة بغير عذر مع ان قراءة القرآن
فيها فرض مقطوع ثم ان منشأ التوهم جواز القراءة بالفارسية
في الصلوة عنده بغير عذر على ما بيناه لا جواز القراءة بالفارسية
عنده مطلقا كما يوهم تقرير الشارح قال المراد اقول اطلق المراد
ليشمل مراد القوم ومراد نفسه يعني ان المراد من النظم المذكور في هذا
المقام ومن لم يتنبه لذلك خصصه بمراد القوم قيل والتنبيه على هذا
قال المص قسم اللفظ بعد ان قال لما كان القرآن نظما دالا قيل
قسم النظم وفيه نظر لانه على تقدير كون النظم على معناه المتبادر يصح
ترتيب الاجزاء على الشرط المذكور اذ يكفي في ذلك كون اللفظ مادة النظم
فاين التنبيه والعجب ان ذلك القائل مع اعترافه فيما سيأتي بكفاية
كون اللفظ جزءا من النظم في صحة ترتيب الاجزاء على الشرط كيف
يدعي التنبيه المذكور ههنا ولك ان تقول لما احتمل ان يسبق الى الوهم
ان المراد من النظم معناه المتبادر بناء على ظهور ترتيب الاجزاء على الشرط

قاله حسن چلبي

دون معنى اللفظ

على ذلك

على ذلك التقدير ايضا تدارك دفعه بقوله المراد ولما فيه من الف ومن جهة
ان للخاص والعام وغيرهما ليس من اقسام النظم على ما سيأتي في الشرح
بقي ههنا بحث وهو ان القرآن ليس عبارة عن اللفظ الدال على المعنى
بل عن النظم المشتمل على اللفظ الدال على المعنى قال الامام الراغب
في تفسيره بعد تمهيد مقدمات يطول بذكرها الكلام فاذا بالنظم المخصوص
صار القرآن قرآنا كما انه بالنظم المخصوص صار الشعر شعرا والخطبة
خطبة فالنظم صورة القرآن واللفظ والمعنى عنصره وباختلاف الصور
يختلف حكم الشيء واسمه لا بعنصره كالخاتم والقرط والخلخال اختلف
احكامها واسماؤها باختلاف صورها لا بعنصرها الذي هو الذهب
والفضة انتهى وبهذا تبين ان المص لم يصب في قوله المراد من النظم
اللفظ عند شرح قوله لما كان القرآن نظما دالا على المعنى اذ حق يكون
المعنى لما كان القرآن لفظا دالا على المعنى وقد عرفت انه ليس كذلك
قال ههنا اقول انما قال ههنا لان النظم قد يطلق ويراد به الشعر ويعني
المصدري واللفظ المرتب كما ذكره الشارح قال النظم على ما فسره
المحققون اقول منهم من فسره بما هو اخص منه قال الامام الراغب
في تفسيره لتأليف الكلام خمس مراتب الاول ضم حروف التهجي
بعضها الى بعض حتى تتركب منها الكلمات الثلث الاسم والفعل والحرف
والثانية ان يؤلف بعض ذلك مع بعض حتى تتركب منها الجمل المفيدة
وهي النوع الذي يتداوله الناس جميعا في مخاطباتهم وقضاء حوائجهم
ويقال له المنثور من كلامهم والثالثة ان تضم بعض ذلك الى بعض
ضما له مبادي ومقاطع ومداخل ومخارج ويقال له المنظوم والرابعة

مراتب تأليف الكلام

ان يجعل في اواخر الكلام مع ذلك تسجيع ويقال له المسجع والثانية
ان يجعل له مع ذلك وزن مخصوص ويقال له الشعر قال والمنظوم
اما محاورة ويقال له الخطابة واما مكاتبة ويقال لها الرسالة قال
هو ترتيب الالفاظ اقول قال الشيخ في دلائل الاعجاز ومما يجب احكامه
الفرق بين قولنا حروف منظومة وكلم منظومة وذلك ان نظم وذلك بيان
الحروف وهو تواليها في النطق فقط وليس نظمها بمقتضى عن معنى
ولا الناظم لها بمقتف في ذلك رسما من العقل اقتضى ان يتحرى
في نظمه لها ما تحراه فلو ان واضع اللغة كان قد قال ربض مكان
ضرب لما كان في ذلك ما يؤدي الى فساد واما نظم الكلم فليس الامر
فيه كذلك لانك تقتفي في نظمها آثار المعاني وترتيبها على حسب ترتيب
المعاني في النفس فهو اذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض
وليس هو النظم الذي معناه ضم الشيء الى الشيء كيف جاء واتفق
ولذلك كان عندهم نظيرا للنسج والتأليف والصياغة والبناء
والوشي والتحبير وما اشبه ذلك مما يوجب اعتبار الاجزاء بعضها
مع بعض حتى يكون لوضع كل منها حيث وضع علة تقتضي كونه هناك
وحتى لو وضع في مكان غيره لم يصلح والفائدة في معرفة هذا الفرق
انك اذا عرفته عرفت ان ليس الغرض بنظم الكلم ان توالت الفاظها
في النطق بل ان تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي
اقتضاه العقل انتهى كلامه وبهذا ظهر ان المحققين لم يفسروا النظم
مطلقا بما ذكره الشارح بل فسروا به نظم الكلم ثم انهم ارادوا به نظم
الكلم على ما يقتضيه قواعد النحو بليغا كان الكلام بذلك النظم او غير بليغ

لا على ما

لا على ما يقتضيه قواعد البلاغة كما توهم من قال ارادوا بترتيب المعاني
رعاية ما يقتضيه علم المعاني وهو ان يراعى مقتضيات الاحوال من التقديم
والتاخير اولا في المعاني ثم ايراد الالفاظ على [illegible] صح
في الاداء وارادوا بتناسق الدلالات ان يراعى دلالات تلك
الالفاظ على نسق واحد من مراتب الوضوح لا ان بعضها في مرتبة
من الوضوح والبعض الآخر في مرتبة دونها او فوقها وارادوا
بتلاقيها على حسب ما يقتضيه العقل ان يكون ذلك النسق بما يقتضيه
عقل صاحب الفطرة السليمة حيث يختار نسقا يناسب ما تقتضي
من مراتب ذكاء مخاطبه انتهى وقد صرح الشيخ في دلائل الاعجاز
بان مدار النظم المراد بما ذكر على رعاية مقتضى قواعد النحو حيث قال
اعلم ان ليس النظم الا ان تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو
وتعمل على قوانينه واصوله وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ
عنها وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخل بشيء منها قال وهو يطلق
في هذا المقام اقول اراد اطلاق القوم لا اطلاق المص ولذلك
قال يطلق على صيغة المجهول والمراد من التقسيم ههنا في قوله حيث
يقسم التقسيم الواقع في كلامهم فلا يرد ما قيل فيه بحث لان مورد القسمة
ههنا اللفظ لا النظم فلا احتياج الى تفسير النظم باللفظ وان فسر
المص بغيره بل نقول قد بين فيما سبق ان المورد في هذا الباب
اجناس الكتاب او اقسامه فلما كان القرآن نظما صار مورد الابواب
في اقسام النظم فتعين ان يكون المراد من النظم في كلام المص هو
اللفظ او يأول بما قاله الشارح من ان المراد من اقسام النظم الا

المتعلقة به ومن ههنا تبين ان الشارح ايضا غافل عن ان
في تقسيم المصنف ما يوجب احد الامرين المذكورين فلذلك نجب باطلاق
القوم فتأمل قال على اللفظ اقول فيكون من قبيل اطلاق اسم
الكل على الجزء على المعنى الثاني ومن قبيل اطلاق وصف الكل على الجزء
على المعنى الاول ومن وهم انه من قبيل اطلاق المقيد على المطلق
كما في المشفر فقد وهم قال في فالمراد به اقول انما لم يقل فالمراد العبارة
مع انه كان انسب لرعاية الادب لان عبارة العبارة غلبت
بحسب اصطلاحهم في قسم من الاقسام المذكورة في تقسيم الرابع فلا يحسن ذكره
ههنا ومن لم يتنبه لذلك قال لو قال بدل قوله فالمراد به اللفظ
فالمراد به العبارة لكان انسب قال اللهم الا ان يقال اقول قيل
بهذا التوجيه يظهر ايضا صحة تقسيم الكتاب الى الاقسام المذكورة
وذلك لان المراد بالكتاب المجموع الشخصي او المفهوم الكلي الشامل
للكل والبعض الدال على الحكم وذلك اية كما مر ومن البين ان
بعض الاقسام ليس بهذه الكتابة ولا يذهب عليك ان الحاجة
الى التوجيه المذكور على تقدير وقوع الكتاب نفسه منقسما وذلك
لم يقع انما الواقع تقسيم نظمه المراد به اللفظ قال نوع سوء اقول
هذا ما دار على السنة القوم وشاع فيما بينهم والتحقيق وراء ذلك
وهو ان الاحتراز عن استعمال اللفظ في هذا المقام ليس لان
فيه سوء الادب حتى لو اغمض عنه يصح الاستعمال بل لانه لا يصح
اطلاقه على العبارة المقروة من عند الله تعالى لان اللفظ ما يخرج
من الفم لا ما من شانه ان يخرج منه قال نجم الدين الرضي رحمه الله واللفظ

خاص

خاص بما يخرج من الفم من القول فلا يقال لفظ الله تعالى كما يقال كلام
الله تعالى وقوله تعالى قال لان اللفظ في الاصل اقول ضمن كلامه الرد
على صاحب الكشف في قوله ثم في العدول عن ذكر اللفظ الذي معناه
الرمي يقال لفظ النوى اذا رماه ولفظت الرحى الدقيق اي رمت
الى ذكر النظم الذي يدل على حسن الترتيب في اشتمال الجواهر رعاية للادب
وتعظيم لعبارات القرآن ووجه الرد ظ وتحقيقه ان معنى اللفظ في الاصل
الاسقاط دون الرمي ويستعمل له في الرمي بطريق المجاز ثم ان معناه
اسقاط مخصوص بالفم لا مطلق الاسقاط قال الزمخشري في الاساس
لفظ النوى وكانها لفظ اللجم ولفظ ما لفظ منه لفظ اللقمة من الفم
وهي ما يلفظ ومن المجاز لفظ القول ولفظ به ولفظت الرحم ما في الحمل
ولفظت الرحى الدقيق ولفظت الحية سمها اخرجتها ولذلك ما نقص
من الرد وخفاء وجهه ذهب على الشارح حيث قال في تقرير سؤال
ذكره بقوله فان قيل اللفظ يطلق على الرمي قال فلهذا اختار
النظم مقام اللفظ اقول فيه نظر لانك قد عرفت ان لا اختيار النظم
ههنا علة اخرى هي احق بالاعتبار عند ذوي الاختيار وهي ان القرآن
عبارة عن الكلمات المترتبة بترتيبه الخاص فلو غير ذلك الترتيب
بتقديم وتاخير ما بقي القرآن قرآنا فلا وجه للقطع بان علة اختيار
النظم مقام اللفظ ما ذكره دون غيره قال فان قيل كما ان اللفظ
اقول هذا السؤال لصاحب الصحائف ذكره في كتابه الموسوم
بالتدقيق على التحقيق بهذه العبارة وفيه بحث لان اللفظ القول
وما يقال من الحروف والكلمات والرمي ايضا والنظم والشعر ايضا

بل هذا المعنى اظهر منه وقد نفى الله ذلك والاحسن العبارة ليوافق
اللغة والعرف ومن قال في تقرير السؤال قال صاحب الصحايف
ولقائل ان يقول النظم ايضا يفهم منه الشعر ظاهرا وهذا مما يجب عنه
الاحتراز ايضا لان الله تعالى نفى كونه شعرا ولان النظم نسبة بين
الحروف والنسبة التي بين الحروف لا يطلق على مجموعها ثم الاولى
ان يقال عبارة فقد زاد فيه من عند نفسه ما يدل على نقصان
شأنه كما لا يخفى والجواب لصاحب التحقيق وعبارته قلت حقيقة
اللفظ الرمي يقال لفظت الشيء من فمي القيته لفظا رميته وسمي
التكلم تلفظا ولفظا لان المتكلم يلفظ به من فيه وحقيقة النظم جمع
اللآلي في السلك ثم استعمل في الشعر لافتقاره الى حسن ترتيب
ليحصل الوزن يقال نظمت اللؤلؤ اي جمعته ومنه نظمت الشعر
كذا في الصحاح واذا كان كذلك كان استعمال النظم في هذا المحل
اولى من استعمال العبارة لانه مع كونه اوجز يدل على حسن الترتيب
الذي لا يدل عليه العبارة ويتضمن تشبيه الفاظ القرآن باللآلي
التي هي نفس الجواهر قال حقيقته جمع اللؤلؤ اقول لا اختصاص له
بجمع اللؤلؤ كما توهم العبارة المذكورة قال صاحب مجمل اللغة نظمت
الخرز والنظام الخيط التي يجمع فيه الخرز الا ان هذا العموم لا ينافي
الغرض فان الخرز ايضا جوهر قال الجوهري الخرز بالتحريك الذي
ينظم الواحدة خرزة وخرزات الملك جواهر تاجه قال فاوثر النظم
رعاية للادب اقول قال صاحب الكشف وفي تعريف الخاص وغيره
ذكر اللفظ لان ذلك تعريف له من حيث هو خاص لا من حيث انه خاص

القرآن

القرآن فلا يجب فيه رعاية الادب يريد ان يقول لا اختصاص لتلك
الاقسام للقرآن لما عرفت انها من الاقسام المشتركة بين الكتاب
والسنة وانما ذكرت في ركن الكتاب لان مرجع ما يشتق فالمعرف
مطلق الخاص لا خاص القرآن فكذا غيره فلا بأس في ذكر اللفظ
في تعريفه وبهذا التقرير سقط ما قيل ولقائل ان يقول المص قال
اولا وهو اسم للنظم والمعنى ثم قسم النظم والمعنى الى ثمانين قسما ومن
جملة ذلك الخاص والعام وعرف كل واحد منها باللفظ فيكون ذلك
تعريفا لخاص القرآن لا محالة فالاولى ان يقال اطلاق النظم واللفظ
جائز على السواء لا كلام في المكتوب في المصاحف لا المعنى القائم
بذاته تعالى انتهى ولا يذهب عليك ان منشأ قوله فالاولى عدم
الوقوف على ان الكلام في رجحان النظم على اللفظ في هذا المقام لا في
عدم صحة اللفظ فيه قال ركنا لازما اقول فان قيل ركن الشيء لا بد
ان يكون جزءا من الشيء فيكون لازما البتة اذ الكل لا يوجد بدون
الجزء قلنا ان القرآن ماهية اعتبارية واركان الماهية الاعتبارية
قد تكون غير لازم بمعنى ان الواضع اعتبر هذا الشيء ركنا تارة
وغير ركن اخرى وتفصيله ان الحقايق الشرعية لها اقسام موضوعة
باعتبار ترتيب الاحكام عليها فما كان منها مركبا من امور لا يحتمل
شيء منها ان يسقط فهي اركانه مطلقا وما كان مركبا من امور
في حالة ويتحقق مع اقل منها في اخرى مع انتفاء التفاوت في الاحكام
فالذي يقبل السقوط منها ركنا زائدا اما انه ركن فلقيام ذلك الشيء
به في حالة بحيث يستلزم انتفاؤه انتفاءه واما انه زائد فلقيامه

بدونه واخرى بحيث لا يستلزم انتفاؤه انتفاءه فتسميته ركنا باعتبار
قيامه به وزايدا باعتبار قيامه بدونه ولا منافاة بينهما لعدم اتحاد
الاعتبار كالعوضين في المقايضة فان كل واحد منهما مبيع وثمن
لا باعتبار واحد للتنافي بينهما اذ ذاك بل مبيع عند جعل عوضه
ثمنا وثمن عند جعل عوضه مبيعا وهذا لان الماهية اعتبارية
فيجوز ان يعتبر الشارع تارة باركان واخرى باقل منها ولا يلزم
على ما ذكر تسمية غسل الرجل ركنا زائدا في الوضوء لان الزائد هو ما اذا
سقط لا يخلفه بدل والمسح بدل الغسل فليس بزائد قال لان مبنى النظم
على التوسعة اقول وفي الكشف لكن ابا حنيفة لم يجعل النظم ركنا لازما
لانه قال مبنى النظم على التوسعة لانه غير مقصود خصوصا في حالة
الصلوة اذ هي حالة المناجاة وكذا مبنى فرضية القراءة في الصلوة
على التيسير قال الله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن ولهذا تسقط عن المقتدي
بتحمل الامام عندنا وبخوف فوت الركعة عند مخالفينا بخلاف سائر
الاركان فيجوز ان يكتفي فيه بالركن الاصلي وهو المعنى يوضحه انه نزل
اولا بلغة قريش لانها افصح اللغات فلما تعسر تلاوته بتلك اللغة على سائر
العرب نزل التخفيف بسؤال الرسول عم واذن في تلاوته بلغات سائر
العرب وسقط وجوب رعاية تلك اللغة اصلا واتسع الامر حتى
جاز لكل فريق منهم ان يقرؤوا بلغتهم ولغة غيرهم واليه اشار النبي عم
بقوله انزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف فلما جاز للعربي
ترك لغته الى لغة غيره من العرب حتى جاز للقرشي ان يقرأ بلغة تميم مثلا
مع كمال قدرته على لغة نفسه جاز لغير العربي ايضا ترك لغة العرب مع قصور

قدرته

قدرته عنها والاكتفاء بالمعنى الذي هو المقصود فصار الحاصل ان سقوط
لزوم عين رخصة اسقاط كمسح الخف والسلم وسقوط شطر صلوة
المسافر حتى لم يبق اللزوم اصلا فاستوى فيه حال العجز والقدرة انتهى
كلامه حمل النظم في قوله مبنى النظم على التوسعة على النظم القرآني وفيه الحمل
تقليل الشيء بنفسه لان مآل كون النظم القرآني على التوسعة عدم كونه
ركنا فيه والظاهر ان مراد ابي حنيفة من النظم المذكور مطلق النظم يعني
ان المقصود الاصلي من الخطابات مطلقا هو المعنى فيجب محافظته واما
النظم الدال عليه فيقصد تبعا ففيه توسع ولم يحكم بوجوب نظم خاص لاداء
شيء من المعاني بل يكفي ما يفيد المعنى على ما ينبغي فلذلك لم يحكم بوجوبه في
النظم القرآني بل جوز اسقاط خصوصيته ذلك واقامة العبارة الفار ر
سية مقامه فان قيل فعلى هذا يلزم الرخصة مطلقا من غير ما ذكر من
التقييدات في الاقوال المنقولة في الشرح قلنا ما ذكر مقتضى القياس
وقد يمنع عن مقتضاه مانع من شرف ذلك النظم المخصوص بسبب ان
الله تعالى احدث نعته او نعته للدلالة عليه او خوف التهاون في الد ن
من المتهم بتبديع متكلما كان او سامعا او غير ذلك قال ورخصة
الاسقاط لا يتحقق بالعذر اقول وفيه نظر لان هذه الرخصة ليست
رخصة الاسقاط بل رخصة الترفيه والتخيير على ما صرح به الامام برهان
الدين في شرح اصول الامام فخر الاسلام البزدوي ويدل عليه انه
لو كان رخصة الاسقاط لما جاز العمل بالعزيمة فان من احكام رخصة
الاسقاط ان يأثم العامل بالعزيمة كما في المسافر المتمم للاربع وبه تفارق
رخصة الترفيه وفيما نحن فيه ليس كذلك فانه لو قرأ بالعربي يجوز ويسقط به

الفرض اجماعا بل هو اولى لسلامته عن الخلاف وقيل في توجيه ماذكر ان
المسقط لزوم النظم لا انه كما دل عليه صريح قوله فرخص في اسقاط لزوم
النظم وليس جواز القراءة بالعربية فيها باعتبار ان النظم لازم والا
لما جاز القراءة بالفارسية فيها ووقوعه عن الفرض لا يدل على لزومه
كما لو قرا زائدا على قدر الفرض في الصلوة فان ذلك الزائد يدخل في
الواقع عن الفرض مع انه ليس بلازم فيها ولا ارى وجها له لانه لا يتضح
فرق بين رخصة الاسقاط ورخصة الترفيه اذ ما من رخصة الترفيه
الا وفيها اسقاط اللزوم فعلى اعتبار ما ذكر يرجع رخصة الترفيه الى رخصة
الاسقاط ولا وجه له لانه خلاف اعتبار القوم وبهذا يتبين ان الشارح
كما انه لم يصب في القول بانها رخصة الاسقاط كذلك لم يصب في
الحكم عبارة اللزوم في قوله فرخص في اسقاط لزوم النظم **قال** وكذا
فيمن لا يترجم **اقول** قال صاحب الكشف في الخلاف فيمن لا يترجم
بشيء من البدع وقد تكلم بالفارسية في الصلوة بكلمة او اكثر غير ماؤلة
ولا محتملة للمعاني وزاد بعضهم ولم يختل نظم القرآن زيادة اختلال
بان قرا مكان قوله تعالى معيشة ضنكا معيشة تنكا او مكان جزاء
بما كسبا سزا باكسبا اما لو قرا بتغيير القرآن فلا يجوز بالاتفاق انتهى
والشارح اسقط قوله بالفارسية واصاب فيه اذ قد يكون الكلمة المذكورة
كلمة فارسية فلا يصح تقييدها بقوله غير ماؤلة ولا محتملة لان المشروط
بما ذكر انما هو كلمة القرآن وعلى ما ذكره الشارح الكلمة المذكورة كلمة القرآن
ومعنى قوله تكلم بكلمة تكلم بما يطابق الترجمة والمقام قرينة لذلك فمدار
صحة كلامه على التجوز في تكلم بكلمة لا على تقدير المضاف في قوله بكلمة كما توهم

باطلاق احد المتشابهين على الآخر

من قال

من قال وقد تكلم بكلمة او اكثر اي ترجمة كلمة او اكثر ثم انه اسقط قوله
زيادة اختلال تنبيها على ان الاختلال للنظم وهو توقي معاني النحو وان كان
ذلك الاختلال شيئا يسيرا مخل للرخصة المنقولة عن ابي حنيفة فباسقاط
القيد المذكور ضمن كلامه الرد على صاحب الكشف ثم ان المراد من التغيير
المبطل تغيير الكلام المخل للنظم لا تغيير كلمة او كلمتين لانه قد لا يخل
بالنظم كما اذا ذكر احد المترادفين في مقام تغيير الآخر على وجه لا يتغير
اعراب الاول لا يقال قد يتغير الكلام كذلك لانه تغيير كلمتين لا تغيير
الكلام فافهم المرام **قال** بكلمة او اكثر **اقول** يفهم من ظاهره ان الجائز
هو ترجمة كلمة او كلمتين في اثناء القراءة بالعربية والظاهر من كلام البعض
انه يجوز ان يقرا بغير العربية مقدار ما يجوز به الصلوة والتوفيق بان
مقدار ما يجوز به الصلوة قد يوجد في كلمة او اكثر في رواية عن ابي حنيفة
فيجوز ان يكون جواز القراءة بغير العربية في الصلوة بناء على تلك
الرواية **قال** وقيل من غير تعمد **اقول** في الكشف وعن الامام ابي بكر
محمد ابن الفضل ان الخلاف فيما اذا جرى على لسانه من غير قصد اما
من تعمد ذلك فيكون مجنونا او زنديقا والمجنون يداوى والزنديق
يقتل انتهى ولا يذهب عليك ان ما ذكر في وجه ما روي عن ابي حنيفة
يابى عن هذا التقييد ثم ان موجبه ان يكون الرخصة المذكورة مخصوصة
لمن يقدر على العربية لان من لا يقدر عليها لا بد له من التعمد وهو مفهوم
من قولهم من غير عذر في تقييم الرخصة المذكورة التوسيع لا التضييق
كما لا يخفى ثم ان حال المتعمد غير دائر بين الامرين المذكورين لقيام احتمال
آخر وهو ان يكون غافلا عن اعتبار القيد المذكور في الرخصة اجماعا

لحكم وعلى تقدير كل منهما لا يكون المتعمد زنديقا كما لا يكون مجنونا قال
صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى طعام الاثيم هو الفاجر الكثير الآثام
وعن ابي الدرداء انه كان يقرئ رجلا فكان يقول طعام اليتيم فقال
قل طعام الفاجر يا هذا وبهذا يستدل على ان ابدال الكلمة مكان كلمة
جائز اذا كانت مؤدية معناها ومنه اجاز ابو حنيفة القراءة بالفارسية
على شريطة وهي ان يؤدي القارئ المعاني على كمالها من غير ان يخرم منها
شيئا قالوا وهذه الشريطة تشهد انها اجازة كلا اجازة لان
في كلام العرب خصوصا في القرآن الذي هو معجز بفصاحته وغرابة
نظمه واساليبه من لطائف المعاني والاغراض ما لا يستقل باداء
لسان من فارسية وغيرها وما كان ابو حنيفة يحسن الفارسية فلم يكن ذلك منه
عن تحقيق وتبصر وروى علي بن الجعد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة
مثل قول صاحبيه في انكار القراءة بالفارسية انتهى كلامه ولا يذهب
عليك ان قوله على شريطة وهي ان يؤدي الخ مخالف لما هو المذكور
المنقول في كتب الفروع والاصول ثم ان قوله وما كان ابو حنيفة
وان لم يكن قادرا على لسان الفارسية لكنه كان عالما بقصور تلك
اللسان عن القيام مقام العربية في تادية ما ادته كيف وهذا
القدر من المعرفة حاصل لاكثر العوام فضلا عن خواص الانام وفضلائهم
قال ينبغي اقول يعني في آخر الكتاب عند بيان احوال الحكم ولذلك قال
يجيء دون سيجيء ومن قال هو قوله فيما بعد والمتأخرون بنوا الامر
على الاحتياط للقيام الركن المقصود اعني المعنى فقد وهم قال فان قيل
ان كان اقول مرتبط بقوله وقيل من غير اختلال للنظم على ما افصح عنه قوله

يلزم

يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وتقريره انه لا يخلو من ان يكون المعنى مع
قطع النظر عن اللفظ قرآنا او لا فعلى الاول لا يكون النظم معتبرا في القرآن
فلا معنى لاشتراط جواز القراءة بغير العربية بعدم الاختلال للنظم وايضا
يلزم ح عدم صدق الحد على القرآن لان المكتوب في المصاحف والمنقول
متواترا هو اللفظ الدال على المعنى لا المعنى المجرد وعلى الثاني يلزم ان لا يكون
قراءة القرآن فرضا في الصلوة اذ لو كانت فرضا فيها لما جاز الاكتفاء
بالمعنى المجرد عنه لانه ليس بقرآن على التقدير المذكور وقد جاز ذلك
الاكتفاء عنده فلزم ما ذكر قطعا وبهذا تبين ان فساد اللازم المذكور
في قوله يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن مستغني عن البيان بان يقال
ان النظم اما نفس القرآن بناء على التحقيق او جزؤه بناء على التسامح
وعلى التقديرين يمتنع انفكاكه عنه ثم ان السؤال مذكور في الكشف غير
ان الشارح غير تقريره لما رأى فيه الخلل وذلك انه قال فان قيل لما جاز
الاكتفاء بالمعنى عنده في الصلوة من غير عذر لابد ان يكون ذلك قرآنا
اذ لا جواز للصلوة بدون القرآن بالاجماع وح لا يكون الحد المذكور
متناولا له لعدم امكان كتابة المعنى المجرد في المصحف ونقله بالتواتر
وما يتعلق المعنى به من العبارة الفارسية مثلا ليس بمكتوب في المصحف
ومنقول بالتواتر ايضا فلا يكون الحد جامعا او لا يكون المعنى بدون
النظم قرآنا فينبغي ان لا يجوز الصلوة به انتهى ولا يخفى ان في تقريره بعدا فان قال
لابد من ان يكون ذلك قرآنا واقام عليه دليلا بقوله اذ لا جواز للصلوة بدون
القرآن بالاجماع لا وجه لقوله او لا يكون المعنى بدون النظم قرآنا الى آخره
لو لم يذكر اذ لا جواز للصلوة الخ لكان له وجه ثم انه لا دخل في ورود السؤال

لكن الموجود في اكثر النسخ سيجيء بالسين

لكون الاكتفاء بالمعنى عندنا في الصلوة من غير عذر فانه على تقدير كونه
بعذر يتمشى ما ذكر في شق الترديد ايضا فلذلك تركه الشارح في
تقريره قال يلزم عدم فرضية القراءة اقول هذا اول ما ذكر في الكشف
من قوله فينبغي ان لا تجوز الصلوة به كما لا يخفى ثم ان صاحب الكشف اجاب
عن السؤال المذكور بثلثة وجوه حيث قال قلنا انما جاز الاكتفاء
عنه بالمعنى اما لقيام المعنى المجرد في حالة الصلوة مقام النظم والمعنى
او لقيام العبارة الفارسية الدالة على معنى القرآن مقام النظم
المنقول كما قال ابو يوسف ومحمد في حالة العذر فيكون النظم المكتوب
المنقول موجودا تقديرا وحكما فيدخل تحت الحد ويكون جامعا
ويفسر قوله المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بالكتابة
والنقل حقيقة او تقديرا او نقول لو سلم ان المعنى بدون النظم ليس
بقرآن ولكنه لا نسلم ان جواز الصلوة متعلق بقراءة القرآن المحدود
بل هو متعلق بمعناه ونحمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على ان
المراد وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل [illegible] له فلا يرد
الاشكال الى هنا كلامه والاول من وجوه الجواب باختيار الشق الثاني
يعني نختار ان المعنى المجرد ليس بقرآن ونقول انما جاز به الصلوة
لقيامه مقام النظم والمعنى في حالة الصلوة والثاني منها باختيار الشق
الاول يعني سلمنا ان المعنى المجرد قرآن ولكن لا نم انه ح لا يكون الحد
المذكور جامعا لانه فان العبارة الفارسية تقوم مقام المنقول فيحكى
تعلق الكتابة والنقل للمعنى بذلك الاعتبار والمراد من المكتوب
والمنقول ما يعم الحكمي والثالث منها باختيار الشق الثاني ايضا والفرق بينه

وبين الوجه الاول من حيث انه دفع المحذور وعلى الوجه الاول بمنع اللزوم
وعلى هذا يمنع كونه محذورا فحاصل الوجه الاول منع الملازمة وحاصل
الوجه الثالث منع بطلان اللازم والشارح ترك الوجه الاول لما رأى
فيه اثر الضعف لان فيه التزاما لجواز الصلوة بما ليس بقرآن في الحقيقة
فان قيام المعنى المجرد مقام النظم والمعنى في حالة الصلوة لا يدفع لزوم
فلا بد من التشبث بمنع فساد ذلك اللازم فيرجع الى الوجه الثالث
ثم انه اعتبر الترتيب حيث قدم ما يتعلق بالشق الاول على عكس ما في ترتيب
صاحب الكشف رعاية لحق ما هو احق بالتقديم قال قلنا اقام العبارة
اقول اجاب اولا باختيار الشق الاول على ما برهنت عليه انفا يعني نختار
ان المعنى قرآن ونمنع لزوم عدم اعتبار النظم في القرآن فان العبارة
الفارسية اقيمت مقام العربية فجعل النظم المكتوب المنقول معتبرا
تقديرا او حكما وان لم يجعل ذلك معتبرا تحقيقا فيدخل بذلك الاعتبار
تحت الحد المذكور ويفسر المكتوب في المصاحف المنقول متواترا
بما يعم الحقيقي والتقديري منها لا يقال القول باعتبار النظم في القرآن
بالتأويل المذكور ينافي اختيار كون القرآن عبارة عن المعنى المجرد
عن النظم لان المراد من تجرده عدم اشتراطه بالنظم لا اشتراطه بعدم
النظم ولذلك قيل في بيان لزوم الف وعلى التقدير الاول فلا يكون
الحد جامعا فان فيه اعترافا بصدق التعريف في الجملة على المحدود وذلك
بصدقه على مجموع النظم والمعنى ولو كان المراد من التجريد المعنى الثاني لا
يكون المحدود صادقا على المجموع المذكور فلا يفيد صدق الحد عليه فيكون
اللازم ح عدم صدق الحد على المحدود اصلا وثانيا باختيار الشق الثاني

يعني يختار ان المعنى بدون النظم ليس بقرآن ونمنع ان جواز الصلوة
متعلق بقراءة القرآن المحدود بل هو متعلق بمعناه ويحمل قوله تعالى فاقرؤا
ما تيسر من القرآن على ان المراد وجوب رعاية المعنى دون النظم
لدليل لاح لابي حنيفة رح فلا يرد الاشكال ومن وهم ان الجواب
توجيهه بالوجهين على اختيار الشق الثاني فقد وهم كيف فان
قوله فجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا يتادى على
الوجه الاول باختيار الشق الاول فانه لو كان باختيار الشق الثاني
لا يكون للقول المذكور مساس للمقام كما لا يخفى على ذوي الافهام
لا يقال لا مجال للجواب باختيار الشق الاول لان مجرد المعنى
اذا كان قرآنا يلزم اللازمان المذكوران ولا يدفعه اقامة العبارة
الفارسية مقام النظم المنقول لان الكلام مسوق على كون مجرد
المعنى قرآنا لانا قد اشرنا الى اندفاع ذينك اللازمين بتقرير
الجواب وتمشيته على الشق الاول وحاصله ان من قال ان مجرد
المعنى قرآنا انما يسقط اعتبار اللفظ دون النظم بل يقول باعتباره
وان كان تقديرا والفرق بين اعتبار اللفظ واعتبار النظم ظاهر
على ما افصح عنه من قال باشتراط محافظة النظم في جواز القراءة
بغير العربية في الصلوة وقد عرفت ان السؤال مرتبط بذلك الاشتراط
فان قيل التسمية مع كونها من القرآن في الصحيح لم تكن آية تامة
عند الشافعي فلم يتادى بها فرض القراءة المقطوع به لا يرث
خلافه شبهة فكان ينبغي ان لا يتادى بالمعنى المجرد بدون النظم لان
المعنى المجرد ليس قرآنا عندهما لان خلافهما ليس ادنى من ايراث

الشبهة

الشبهة من خلافه مع ان خلافه مع الاتفاق في القرآنية في كونها آية
تامة وخلافهما في كونه قرآنا قلنا ما ذكر من عدم تأدي فرض القراءة
بالتسمية لا يرث خلاف الشافعي شبهة في كونها آية تامة على الرواية
الصحيحة عن ابي حنيفة وأما في رواية اخرى ذكرها التمرتاشي في
شرح الجامع الصغير وقد نقلناها فيما سبق ففرض القراءة يتادى
بها ولا عبرة بخلاف الشافعي وههنا ايضا على القول الصحيح من ابي
حنيفة لا يتادى فرض القراءة بالمعنى المجرد بدون النظم المنقول
وفي قول آخر منه يتادى به فالقول الصحيح منه ههنا على وفق الرواية
الصحيحة هناك والقول الغير الصحيح منه ههنا على وفق الرواية الغير
الصحيحة هناك فلا غبار كما لا يخفى قال بدليل لاح له اه قيل في بيان
ذلك الدليل من ان من في الآية للتبعيض وبعض ما تيسر من القرآن
نوعان بعض تركيبي كالآية ونحوها مما هو بعض من التمام وبعض
غير تركيبي كالمعنى بدون النظم العربي فيكون كل منهما جائزا للقراءة
من غير تمييز لعموم البعض لهما ولا يخفى ما فيه من البعد وقيل ان القرآن
اسم لكلام الله تعالى وهو الصفة القائمة بذاته تعالى المنافية للسكوت
والآفة وليست هي من جنس الحروف والاصوات وهو غير مخلوق واللغات
كلها مخلوقة والمنظوم العربي يسمى قرآنا لتأدي ما هو القرآن به فاذا
اديت تلك الصفة بالفارسية سميت قرآنا ايضا لتأدي تلك الصفة بها
قال الله تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا الآية دل على انه لو اديت
تلك الصفة بالفارسية لكانت الفارسية قرآنا ايضا لتأدي تلك الصفة
بها كما تأدت بالعربية ولئن سلم ان الفارسية لا يسمى قرآنا

حسن چلبی

قال حسن چلبی

ولكن جواز الصلوة بالفارسية ليس باعتبار انها عربية بل باعتبار انها
تدل على القرآن ويؤدي كلام الله تعالى بها والفارسية مثلها في هذا المعنى
فيثبت دلالته كيف وقد قال الله تعالى وانه لفي زبر الاولين وان هذا
لفي الصحف الاولى والموجود فيها معناه لا النظم ولا يذهب عليك انه يتأدى
عن حمل الدليل اللايح له على ما ذكر تخصيص الحكم بالصلوة فان موجبه
التعميم كما لا يخفى والاقرب ان يقال سلمنا ان القرآن اسم للنظم والمعنى
لكن النظم غير لازم في حق المصلي لانه لا يراد بعين النظم الا الاعجاز
واما المعنى فيتعلق بها الاعجاز وتقوم بها الاحكام وحالة الصلوة ليست
بحالة الاعجاز فسقطت فرضية النظم في حق الصلوة ولهذا يجوز عند
العجز وما ليس بقرآن لا يصير قرآنا بالعجز قال فان قيل فعلى اقول يبتني
على تقدير كون المعنى قرآنا مع اعتبار النظم يكون القرآن حقيقة في
النظم الوضعي ومجازا في غيره فيلزم المحذور المذكور ولا يمكن ان يجعل
الآية من قبيل عموم المجاز بان يراد من القرآن النظم الدال مطلقا ذكرا
للخاص وارادة للعام لان من شرط عموم المجاز تعذر الحمل على المعنى
الحقيقي على ما صرح به الشارح في موضعه ولا تعذر له ههنا كما لا يخفى قال
بالقياس اقول لا يقال ينبغي ان لا يتأدى فرض القراءة المقطوع به
بما ثبت بالقياس لانه مظنون على ما عرفت ان ذلك على وفق ما هو الصحيح
من المذهب والكلام ههنا على قول المخالف وغاية ما لزم منه ضعف
هذا القول ونحن نلتزم به بل بعدم صحته قيل يلزم ح الزيادة على الكتاب
بالقياس واللازم فاسد لانها في معنى النسخ والقياس لا يصلح له نسخ
واجيب عنه بانها انما يلزم ان لو كان النص قطعيا في مدلوله وههنا ليس

كذلك

كذلك لان كثيرا من اهل التفسير ذهبوا الى ان المراد من القرآن نفس الصلوة
والمعنى والله اعلم اقيموا ما تيسر في الصلوة وليس بشيء لان الاعتراض
على المتمسكين في اثبات فرضية القراءة في الصلوة بتلك الآية ويلزمهم
ما ذكر ولا يندفع عنهم بتأويل الآخرين اياها كما لا يخفى فالصواب في الجواب
ان يقال ان الذي ذكرته من جملة ما يوجب ضعف تلك الرواية ونحن
لا ننكره وغرضنا مما قلنا بيان معناه وان كان ضعيفا فافهم واما
الجواب بانه عام خص منه البعض وهو ما دون الآية وسيأتي انه ح
يكون ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس فليس بصواب لان جمهور
الفقهاء على ان القراءة فرض بهذه الآية بل لان الفرض ههنا محمول
على الفرض العملي لا الاعتقادي لان القراءة في الصلوة فرض اعتقادي
على ما حقق في محله بل لان دليل فرضية القراءة في الصلوة الاجماع
والآية المذكورة لما كانت سندا له اسند والحكم اليها وذلك ليس
بعزيز وظنية السند لا يضر لقطعية الاجماع بل لان اللازم على تقدير
ما ذكر تعميم الحكم المذكور لغير المنصوص عليه بالقياس لا تخصيصه ولا
خفاء في ان ذلك التعميم من قبيل الزيادة على النص وذلك لا يجوز
بالقياس وان كان النص مخصصا قال نظرا الى آه اقول والى ان
مبنى القراءة في الصلوة على التيسير قال الله تعالى فاقرؤا ما تيسر من
القرآن ولهذا سقط عن المقتدي بتحمل الامام عنه بخلاف سائر
الاركان فيجوز ان يكتفى فيه بالركن الاصلي وهو المعنى قال اشارة
الى ان الفارسية اقول قال صاحب الكافي والاصح ان الاختلاف في
كل الالسنة حتى التركية والهندية لان المعنى لا يختلف باختلاف اللغات

وقال ابو سعيد البردعي ان بغير الفارسية لمزيتها على غيرها بالحديث
لسان اهل الجنة العربية والفارسية الدرية انتهى قال حمزة الاصفهاني
في كتاب التنبيه واما الدرية فهي لغة مدن المدائن وبها كان يتكلم
من بباب الملك فهي منسوبة الى حاضرة الباب انتهى وتوهم انها
منسوبة الى البادية حيث قال الفارسية الدرية الفصيحة نسبت
الى الدر وهو البادية بالفارسية فقد وهم قال اشارة الى انه لا يجوز اه اقول
بهذا تبين فساد ما قيل في قوله خاصة تخصيص على ان ما سواه
من الاحكام من حرمة كتابة المصحف بالفارسية وحرمة المداومة
والاعتياد على القراءة بالفارسية النظم لازم كالمعنى قال بل للمتطهر ايضا
اه اقول لا كلام فيه فان القوم قد صرحوا به قال صاحب الكافي وان
اعتاد القراءة بالفارسية او اراد ان يكتب مصحفا بالفارسية يمنع
وان فعل ذلك في آية او آيتين لا انتهى اه قال الشارح في الاشارة
الى ذلك بقوله حتى لو قرأ آية مع اختصاص تلك العبارة لغير
المتطهر ويمكن ان يقال ان الشارح لما قال اشارة الى انه لا يجوز
الاعتياد استشعر ان يذهب الوهم الى ذلك لعدم كون النظم لازما
في غير جواز الصلوة وهو مناقض لتصريحه بقوله جعله لازما في غير جواز
الصلوة تداركه بقوله بل للمتطهر ايضا ووجه دفع الوهم المذكور
ظاهر فهو غير داخل في حد الاشارة المذكورة المشار اليه فتدبر
قال فان قيل اه اقول قيل لا يلزم من القول بلزوم سجدة التلاوة
على من قرأ بالفارسية وحرمة مس المصحف للجنب والحائض القول
بصدق القرآن عليه فان القول الاول لابي حنيفة ليس باقل من ايراث

الشبهة

والعبادات كالكفارات مما تثبت بالشبهات وكذا الحرمة ويتجه عليه انه
ح ينبغي ان لا يجوز قراءة آية بالفارسية على الجنب والحائض وقد نص
على جوازها قال على انه يجب اه اقول ذكر صاحب الكشف بعد
ما تين المسئلتين مسئلة اخرى بقوله وحرمة قراءة القرآن بالفارسية
على الجنب والحائض على اختيار بعض المشايخ منهم شيخ الاسلام
خواهرزاده ثم قال بعد ما اجاب بما اجاب به الشارح واجيب ايضا
عن سجدة التلاوة بانها ملحقة بالصلوة لان السجدة من اركان
الصلوة وبينها وبين سجدة التلاوة مشاركة في المعنى وهو
مطلق السجود فيجوز ان يلحق بالصلوة بواسطتها وركنية النظم
قد سقطت في الصلوة فتسقط فيما الحق بها وعن المسئلتين
بان المكتوب او المقرو بالفارسية كلام الله وان لم يكن قرآنا فيحرم
مسه لغير المتطهر وقراءته للحائض والجنب كالتورية والانجيل
الى هنا كلامه ويرد على جوابه من المسئلتين ان كون المقرو كلام
الله تعالى لا يوجب حرمة مسه لغير المتطهر وقراءته للجنب والحائض
فانهما من خصائص القرآن فلذلك يجوز ان يقرأ الجنب والحائض
منسوخ التلاوة من القرآن مع انه كلام الله تعالى صرح بذلك
صاحب الكشف في بيان احوال المفسر والمحكم حيث قال فاما اللفظ
فيجوز ان يجري فيه النسخ وان كان معناه محكما فانه يجوز ان يتعلق
بهذا النظم جواز الصلوة وحرمة القراءة للجنب والحائض وهو المراد من
نسخ اللفظ نعم يكره مسه وقراءته لهما كما يكره ذلك في التورية
والانجيل قال فهو الامر على الاحتياط اه اقول والدليل عليه انهم لم يذ

فيها اختلافا بين اصحابنا ولو لم يكن طريق بثبوت هذه الاحكام
ما ذكرنا لم يستقم هذا الجواب على قولهما لان النظم لازم عندهما كالمعنى كذا في
الكشف قال لعدم النظم اه قد عرفت ان المراد من النظم ههنا اللفظ
فلقائل ان يقول يحتمل ان يكون عدم كونه قرآنا لعدم النظم المصطلح
لا لعدم النظم بمعنى اللفظ بناء على ان كون القراءة بغير العربية قرآنا
مشروط بعدم اختلال النظم فلا يدل جواز قراءة الجنب والحائض
آية من القرآن بالفارسية على جعل اللفظ لازما في غير جواز الصلوة
اللهم الا ان يقال ان هذا على رواية من لم يشترط في كون القراءة
بالفارسية قرآنا عدم اختلال النظم قال لكن الاصح اه اقول يفهم
منه ان يكون في رجوعه الى قولهما خلاف صحيح ولا يكون رجوعه اليه
ثابتا وليس كذلك فان رجوعه اليه ثابت قال صاحب الكشف
وقد صح رجوعه الى قول العامة رواه نوح بن ابي مريم عنه ذكره
المص يعني فخر الاسلام البزدوي في شرح المبسوط وهو اختيار
القاضي الامام ابي زيد وعامة المحققين وعليه الفتوى وفي الكافي
وذكر ابو بكر الرازي انه رجع الى قولهما وهو الصحيح وفي الهداية وعليه
الفتوى قال لان ما قاله اقول ذكره فخر الاسلام علة للرجوع
لا استدلالا عليه لان طريقه النقل لا العقل فاندفع ما قيل وفيه
نظر لان الرجوع ان ثبت عن ابي حنيفة رحمه الله فلا حاجة الى
الاستدلال وان لم يثبت لا يفيد قوله حيث وصف المنزل بالعربية
لانه كما وصفه بذلك وصفه بكونه في زبر الاولين قال الله تع
وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون

من المنذرين بلسان عربي مبين وانه لفي زبر الاولين اولم يكن لهم آية
ان يعلمه علماء بني اسرائيل ولو نزلناه على بعض الاعجمين فقرأه عليهم ما
كانوا به مؤمنين والضماير كلها راجعة الى التنزيل بمعنى المنزل وهو ظاهر
من نظم القرآن لان غيره تعقيد لفظي وهو مخل للفصاحة على ما عرف في
موضعه على ان تأويل بعض لا يلزم غيره في دفع ما هو الظا وقوله بلسان
عربي مبين ليس بقاطع في تعلقه بنزل لجواز تعلقه بالمنذرين ولئن
سلم فبالنظر اليه لا يجوز القراءة بالفارسية وبالنظر الى قوله لفي زبر
الاولين يجوز واعمال الدليلين ولو بوجه اولى من اعمال احدهما فنحمل
قوله لفي زبر الاولين على حالة الصلوة لانها حالة المناجاة والاشتغال
بنظم خاص يذهب بالرقة ونحمل الاول على تقدير تعلقه بنزل على غير
حالة الصلوة واجيب عنه بان الرجوع لم يثبت يقينا بل نقله واحد
من العلماء وان كان هو الاصح فاحتيج بالضرورة الى بيان وجه كل
من القول اولا والرجوع ثانيا واما قوله لانه كما وصفه بذلك وصفه
بكونه في زبر الاولين الخ فضعيف لانا سلمنا انه وصفه بكونه
في زبر الاولين لكن لا نسلم كون معناه فيها لان ذكر القرآن الذي
هو عبارة عن النظم الدال على المعنى سيما بلفظ التنزيل وارادة
مجرد معناه خلاف الظاهر ولذا قال صاحب الكشاف وقيل ان
معانيه فيها ثم قال وليس بواضح بل الظاهر ما اختاره وهو ان
ذكره مثبت في الزبر فانه وان كان ايضا مجازا لكنه لشهرته كاد
ان يلحق بالحقيقة اذ يقال فلان في دفتر الامير ولا يلزم منه الا ثبوت
ذكره فيه ومنه قوله تع وكل شيء فعلوه في الزبر فان الثابت في دواوين

للحفظة ليس بنفس الاعمال بل ذكرها فاضمحل به ما ذكر بقوله ولئن
سلم فبالنظر اليه لا يجوز لها **قال** فظاهر **اقول** اما قال فظاهر لاحتماله
التأويل وذلك لانه يصير اذ يكفي للرجوع المذكور مخالفة المرجوع
عنه لظاهر كتاب الله تع وبهذا ظهر ان السائل والمجيب المذكورين
انما غفلا عما اشار اليه فخر الاسلام بهذا القيد ومنهم من قال
انما قال يخالف ظاهرا لاحتمال ان يرجع الضمير في قوله تع انا انزلناه
قرآنا عربيا الى السورة ويكون التذكير باعتبار كونها قرآنا وتعليق
بلسان عربي في قوله تع وانه لتنزيل نزل به الروح الامين على قلبك
لتكون من المنذرين بلسان عربي بقوله من المنذرين لا بقوله لتنزيل
على انه يحتمل ان يكون محمولا على التغليب فلا ينافي التكلم بكلمة او اكثر
بالفارسية على المجوز وفيه بحث اما اولا فلان رجوع الضمير في الآية
الاول الى بعض من القرآن لا يستدعي التأويل في تذكيره لعدم التأنيث
في ذلك البعض وكونه مسمى باسم السورة لا يقتضي تأنيث الضمير
ما لم يذكر بذلك الاسم واما ثانيا فلان التأويل المذكور يأباه قوله
قرآنا اذ ح يكون المعنى انا انزلنا القرآن قرآنا عربيا ولا يخفى ما فيه
واما ثالثا فلان صرف تعلق بلسان عربي من قوله لتنزيل الى قوله
من المنذرين لا يجدي اذ ح يلزم ان يكون المنزل عربيا ضرورة ان
المنزل اذا لم يكن عربيا لا يحسن تعليله بقوله لتكون من المنذرين
بلسان عربي كما لا يخفى واما رابعا فلان الحمل على التغليب لتصحيح ما فيه
من كلمة غير عربية وقت النزول ان وجدت وليس الكلام فيه
وانما قلنا وجدت لان بعض ما يتوهم انه ليس عربيا من العبارات

الواقعة في القرآن مما تتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور
وبعضه معرب كالمشكاة والسجيل والقسطاس والاستبرق
ولا يذهب عليك انه على تقدير عدم التغليب وقت النزول وكون قوله
تع بلسان عربي على حقيقته لا مساغ لتبديل بعض عبارات القرآن
بغير العربية تمسكا بقضية التغليب وعلى تقدير وقوع التغليب
فيه وقت النزول لا يكون رخصة في تبديل عباراته بعبارات لغة
اخرى كيف وقد قالوا ان من تعمد ذلك يداوى او يقتل **قال** حيث
وصف المنزل **اقول** لا يقال وصف المنزل بالعربي لا ينافي كون
القرآن مجرد المعنى غايته يكون القرآن ح مدلول المنزل لا نفسه
ولا فساد فيه لانا نقول ظاهر قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا
كما دل على وصف المنزل بالعربي كذلك دل على ان القرآن نفس
المنزل لا مدلوله فوصف المنزل بالعربي وصف القرآن به **قال** مص
من التقسيمات الاربعة **اقول** كان الظ اسقاط التاء من لفظ الاربعة
لان الموصوف مؤنث الا ان التحقيق على ما ذكره في شرح اللباب
ان اعتبار لحوق التاء لهذه الاعداد وعدم لحوقها انما يكون بالنظر
الى واحد المعدود لا الى لفظ المعدود فان كان المعدود جمعا لواحد
مؤنث غير العلم حذف التاء منه نحو ثلث نسوة وعيون وان كان
مذكرا اثبت التاء سواء كان في لفظ الجمع علامة التأنيث كاربعة
حمامات في جمع حمام او لم يكن بهذا وبهذا تبين ان الشارح اصاب
في اسقاط التاء عن الاربع في قوله بيان للتقسيمات الاربع كانه زعم
ان المص اخطأ في اثباته ولم يدر ان المخطئ نفسه **قال** مص فينتظم الكلام

مطلب في اثبات التاء والتأنيث في العدد

باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك كما سيأتي اقول فان قيل
لم لم يذكر المأول وهو من جملة اقسام الكلام باعتبار الوضع عند المصـ
ومذكور فيما سيأتي قلنا لمكان قوله وهذا ما قال فخر الاسلام الا انه
لم يقل ان المأول من اقسام التقسيم الاول فلو ذكره وعده من جملة
الاقسام لما صح قوله وهذا ما قال فخر الاسلام قال وفي لفظه دلالة
اقول اراد الدلالة على ترتيب التقسيمات بحسب الواقع لا الدلالة
على ترتيبها بحسب وضع الواضع لانه ظاهر من الوضع مستغن عن الدلالة
عليه باللفظ فكانه يقول ان بين التقسيمات المذكورة ترتيبا
طبيعيا والمصـ راعى ذلك الترتيب في وضعه واشار اليه بلفظ ثم
قال لان السابق في الاعتبار اقول لا خفاء في ان وضع اللفظ للمعنى
سابق في الاعتبار على سائر الاعتبارات لانه متقدم عليها بالذات
ومتقدم على الاستعمال بالزمان ايضا وبعض كونه بحيث فهم منه المعنى
بالفعل حيث عرف يفهم المعنى من اللفظ مؤخر عن الاستعمال وظهور
المعنى وخفاؤه مؤخر عن الدلالة بهذا المعنى ضرورة ان ظهوره وخفاءه
باعتبارها فيكون مؤخرا عن الاستعمال واما كون الدلالة على المعنى
بطريق العبارة او غيرها فليس مؤخرا في نفسه عن ظهور المعنى وخفائه
لكنه مؤخر عنه باعتبار علمنا فلذلك اخر التقسيم الذي باعتباره
عن التقسيم الذي هو باعتبار ظهور المعنى وخفائه واما فخر الاسلام
فنظر الى ان الدال بالمعنى الاول متقدم على الاستعمال وظهور المعنى وخفاؤه
انما هو باعتبار الدلالة فلذا قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه
على التقسيم باعتبار الاستعمال ونظر المصـ ادق على ما بيناه ولدقته

خفي

خفي على من قال ان الظهور والخفاء في وجوه البيان ليس الا بحسب الدلالة
او الذي بحسب الاستعمال بمعنى الصريح والكناية فلا بد ان يقدم اقسام
الظهور والخفاء على اقسام الاستعمال كتقدم الدلالة عليه اذ هي في
الحقيقة اقسام الدلالة وتسميتها اقسام البيان انما لكونها سببا
عنها قال وفخر الاسلام اقول عبارته هذا الاول في وجوه النظم والثاني
في وجوه البيان بذلك النظم والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم و
جريانه في باب البيان يعني الاول تقسيم النظم نفسه بحسب توحده
معناه وتعدده والثاني تقسيمه بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع
وخفائه عليه لان المراد من البيان ههنا اظهار المعنى او ظهوره للسامع
وذلك انما يكون بعد التركيب وهو المراد من قوله وجوه البيان بذلك
النظم والثالث تقسيم النظم بحسب استعمال المتكلم لان اللفظ بسبب
الاستعمال يتصف بكونه حقيقة ومجازا الا بالوضع واشار الى جانب
المتكلم بقوله في استعمال ذلك النظم والى جانب اللفظ واتصافه
بالحقيقة والمجاز بقوله وجريانه في باب البيان وبهذا ظهر ان المراد
من البيان في الموضعين ليس بواحد فلا يمكن ان يقال تقسيم
الاستعمال بالنسبة الى قسم البيان بمنزلة المركب من المفرد بناء
على ان التقسيم الثالث في بيان كيفية استعمال الالفاظ في باب
البيان والمفرد مقدم على المركب طبعا فقدم وضعا ليوافق الطبع
الوضع لان مبناه على اتحاد المراد من البيانين وقد عرفت انه ليس
بمتحد قال نظرا الى ان التصرف اقول ولك ان تقول انه نظر الى ان
للكلام معنى بحسب الوضع ومعنى بحسب التركيب وعلى كلا التقديرين تقرر

على ذلك المعنى ويتجاوز عنه بحسب ارادة المتكلم واستعماله فيه فالتقسيم
الاول لما كان بحسب الوضع قدم على التقسيم الثاني لكونه بحسب التركيب
بناء على ان المفرد مقدم على المركب والتقسيم الثالث لما كان بحسب
الحال المشترك بين المعنى الوضعي والمعنى التركيبي ناسب ان يؤخر
عما يكون بحسب احوالها المختصة لان المختص بالنظر الى المشترك كالبسيط
بالنظر الى المركب قال تصرف في اللفظ اقول التصرف في اللفظ جعله
بحيث يفهم منه المعنى وهو وضعه له والتصرف في المعنى جعله بحيث
يفهم من اللفظ بسبب الوضع ظاهرا لانفهامه منه او خفيا ثم اللفظ
ان لوحظ ذلك اشارة الى التصرف في المعنى بدلالة قوله حتى كانه لم
قال لوحظ اولا اقول يعني اعتبر المص الظهور والخفاء في الخارج
بعد الاستعمال واعتبر فخر الاسلام بحسب الملاحظة والوجود الذهني
وهو قبله والكل وجهة هو موليها ومن قال الحاصل ان المص اعتبر
ظهور المعنى وخفاءه بالفعل وهذا بعد الاستعمال وفخر الاسلام اعتبر
كونهما بالقوة اي كون المعنى بحيث يظهر او يخفى من اللفظ وهذا قبل
الاستعمال فقد اتى بوجه آخر غير ما ذكره الشارح كيف فان عبارة
لوحظ صريحة فيما ذكرنا ثم ان ما ذكره على تقدير كونه موافقا لما اراده
الشارح يكون تفصيلا له فلا وجه لان يعبر عنه بالحاصل كما لا يخفى
قال صيغة ولغة اقول ميل الكل لفظ معنى لغوي وهو ما يفهم من
مادة تركيبه ومعنى صيغي وهو ما يفهم من هيئته اي حركاته وسكناته
لان الصيغة من الصوغ الذي يدل على التصرف في الهيئة لان المادة
فالمفهوم من حروف ضرب استعمال آلة التاديب في محل قابل له ومن
هيئته

هيئته وقوع ذلك الفعل في الزمان الماضي وتوحد المسند اليه وتذكيره
وغير ذلك ولهذا يختلف كل معنى باختلاف ما يدل عليه كفتح ويضرب
الا ان في بعض الالفاظ تختص الهيئة بمادة فلا يدل على المعنى في غير تلك
المادة كما في رجل مثلا فان المفهوم من حروفه ذكر من بني آدم جاوز حد
البلوغ ومن هيئته كونه مكبرا غير مصغر وواحدا غير جمع وغير ذلك ولا
تدل هذه الهيئة في اسد وغيره على شيء وفي بعضها كلاهما يدل على معنى
واحد وهي الحروف ثم فيما نحن فيه دلالة اللغة والصيغة في الخاص دلالة
حروف اسد مثلا على الهيكل المعروف ودلالة هيئته على توحده وكونه
مكبرا وغير ذلك ولا يخرج الخاص عن الخصوص بالتعرض بمثل هذه العوا
رض فافهم وفي العام دلالة حروف اسد على ذلك ودلالة هيئته على تكثيره
وعمومه وفي المشترك دلالة حروف القرء على الحيض او الطهر ودلالة الهيئة
على التوحد وقال صاحب الكشف ولكن الظاهر انهما مترادفان والمقصود
تقسيم اللفظ باعتبار معناه في نفس الامر لا باعتبار المتكلم والسامع فالفن
اجل قدرا من ان يلتفت الى مثل هذه التكلفات التي لا يليق بهذا
الفن ولا يذهب عليك ان صيغة النهي مخالفة لصيغة النفي مثلا في
قوله لا تقتل ولا تقتل واحدهما وهو النهي تقتضي المشروعية والآخر
لا يقتضيها فلو لم يكن بين الصيغة واللغة فرق عند ارباب هذا الفن
لما كان ذلك فالقول بان الفرق بينهما تكلف لا يليق بهذا الفن
لا يليق بمن له دربة في هذا الفن وسيأتي بقية ما يتعلق بما ذكر ان
شاء الله تعالى قال ان دل على معنى واحد اقول سواء كان شخصيا
كزيد او نوعيا كرجل فان دلالة الرجل على الواحد النوعي على الافراد

لا على الاشتراك غاية ان ذلك الواحد النوعي امر مشترك بين الافراد
والفرق بين الدلالة على المشترك وبين الافراد وعلى الانفراد وبين الدلالة
على الاشتراك بين الافراد بين وان اشتبه على من قال المفهوم منه هو
الخاص الشخصي واما الخاص النوعي كرجل وانسان فيدل على الاشتراك
بين الافراد انتهى فالمفهوم مما ذكره يعم النوعي الخاص بلا شبهة قال اسقط
الماوَّل اقول انما اسقطه لانه اراد تقسيم اللفظ باعتبار الوضع فقط والمؤول
ليس من اقسام اللفظ بهذا الاعتبار لما فيه من الحاجة الى امر زائد كتأمل
المجتهد وكون ذلك التأمل في نفس الصيغة بملاحظة الوضع الاصلي
لا يدفع الاحتياج الى امر زائد وبهذا التقرير اندفع ما قيل ان المعدود من
اقسام الوضع هو الماوَّل الذي ترجح بعض وجوهه بالتأمل في نفس
الصيغة بملاحظة الوضع الاصلي ومن لم يتنبه هذا التدقيق ادرج
في هذا التقسيم ويندفع عنه الاشكال بان الترجيح في الماوَّل ليس باعتبار
الوضع بل بتأمل المجتهد وخبر الواحد بان يقال سيأتي ان المعدود
من اقسام الوضع هو الماوَّل الذي هو ترجح بعض وجوهه بالتأمل في
نفس الصيغة بملاحظة الوضع الاصلي قال عن درجة الاعتبار اقول
اراد بالاعتبار عده قسما مستقلا يعني جعل التقسيم على وجه اندرج الماوَّل
في قسم المشترك ولم يكن قسما مستقلا واراد بدرج الجمع المنكر درجه في
اعتبار الاقسام لجعله قسما مستقلا غير مندرج تحت واحد منها قال
ان ظهر مراده اقول اكتفى ههنا بمطلق الظهور فاندرج فيه الظاهر والنص
والمفسر والمحكم واعتبر فخر الاسلام في الصريح زيادة الظهور حيث
قال واما الصريح فما ظهر المراد ظهورا بينا وقال صاحب الكشف في شرحه

الكشف

الكشف انكشافا تاما وهو احتراز عن الظاهر انتهى وفي الكناية
بمطلق الاستتار فاندرج فيه الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه والمعتبر
فيها عند القوم الاستتار لا لاحد الاشكال فانه الاحتمال والتشابه
وبهذا التقرير تبين فساد ما قيل ان قلت ما الفرق بين الصريح
والظاهر وبين الكناية والخفي حتى عدت اقساما متقابلة قلت لا شك
ان تعدد هذه التقسيمات بتعدد الاعتبارات والمعتبر الملحوظ في التقسيم
الثاني الاستعمال في المعنى الظاهر والخفي وفي الثالث نفس ظهور المعنى وخفائه
والفرق ظاهر انتهى زعم هذا القائل ان الصريح والظاهر وكذا الكناية والخفي
متحدان بالذات متغايران بالاعتبار وقد عرفت ان الامر ليس كذلك
قال والى مقابلاتها اقول فالاقسام ثمانية ومنهم من جعله على قسمين
محكم ومتشابه وجعل كل كلام فيه ظهور من انواع المحكم وجعل كل كلام
فيه خفاء من اقسام المتشابه لا يقال هذا التقسيم موافق لكتاب
الله تعالى والمذكور في الشرح مخالف له لان قول الله تعالى وهو الذي
انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر
متشابهات صريح في انقسام ما في الكتاب الى محكم ومتشابه لانا لا نسلم لا دلالة
فيه على انحصار الاقسام فيهما لان قوله تعالى منه آيات محكمات
واخر صفة لمحذوف دل عليه الظاهر وهو آيات وتقديره والله اعلم ومنه
آيات اخر متشابهات فهذا يدل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه
ولا يدل على انه ليس فيه غيرهما الا يرى انه لو عطف عليه وآيات اخر
مفسرات وآيات اخر مجملات لاستقام ولو اقتضى الكلام الاول
القصر على القسمين المذكورين لم يستقم العطف عليه كما لو قيل منه

ايات محكمات والتى متشابهات وانما خص القسمان بالذكر لانهما فى غاية
الظهور والخفا كما لايخفى لانه وان لم يكن منحصرا فى كتاب
الله تعالى فى القسمين المذكورين لكنه ظاهر فيه ولذلك قال العلامة
الزمخشرى فى ديباجة الكشاف واداره على قسمين متشابها ومحكما
وكفى بالتقسيم المذكور مخالفة ظاهر كتاب الله تعالى نقضا بل لان المحكم
والمتشابه المذكورين فى الاية الكريمة ليسا على مصطلح الاصوليين
كيف واصطلاحهم حادث لم يكن مستعملا وقت نزول القران بل
على المعنى اللغوى على ما صرح به ائمة التفسير حيث قالوا ان المراد من المحكمات
ما احكمت عبارتها اى حفظت من الاجمال والاحتمال ومن المتشابهات
المحتملات التى لا يتضح المقصود لاجمال او مخالفة ظاهر فعلى هذا ما يكون
فى كتاب الله تعالى منحصر فى القسمين المذكورين الشاملين لجميع الاقسام
المذكورة فى التقسيم المشهور ولا مخالفة بينهما الا بالاجمال
والتفصيل وذلك التفصيل مناسب للمقام لانه مدار الاحكام
كما لايخفى على من له دربة فى هذا العلم قال والا فالنص الى قوله فهو المفسر
اقول شرط فى النص احتمال التاويل واكتفى فى المفسر بعدم احتمال
التاويل وفى كل منهما نظر اما فى الاول فان النص لا يلزم فيه احتمال
التاويل البتة بل يكفى فيه احتمال التخصيص ايضا على ما سياتى
فى موضعه واما فى الثانى فلان المفسر لا يكفى فيه عدم احتمال التاويل
بل لابد معه من عدم احتمال التخصيص على ما سياتى فى محله وبهذا
التفصيل اتضح فساد ما قيل فى شرح قوله فاما ان يحتمل التاويل
ان التخصيص يدل عليه سياق الكلام فيما بعد هذا فكان القائل غافل

عن قول

قول الشارح فى التقسيم الثالث وشرط فى النص احتمال التخصيص والتاويل
اى احدهما والا فلا يكون شئ من الخاص نصا قال وان لم يدل عليه
بالنظم اقول فيه نظر لانه صرح فى التقسيم الرابع بان دلالة اللفظ على المعنى
الموضوع له او جزئه او لازمه المتاخر عبارة ان سيق له واشارة
ان لم يسق وعلى لازمه المتقدم اقتضاء ولا خفاء فى ان دلالة اللفظ على الازم
متاخرا كان او متقدما دلالة التزامية فلا وجه لان يعد الاول من
مدلول النظم دون الثانى لانه تحكم بحت كما لايخفى قال بالمفهوم لغة اقول
لا يقال ان كثيرا من الدلالات ليست بمجرد المفهوم من اللغة كدلالة النص فيما
الشرط على خيار النقد لانا نقول فرق بين كون المعنى مفهوما لغة وبين
كونه مما دل عليه بالمفهوم اللغوى ومما ذكرنا انما يتجه على الاول دون الثانى
فتامل نعم يتجه الاشكال على تقدير ان يقال وكل من يعرف اللغة يفهم
ذلك قال والا فالاقتضاء اقول يرد عليه النقض بالقياس لانه تما يدل
فيه اللفظ على المعنى وليست دلالته بالمفهوم لغة مع انه ليس من قبيل
الاقتضاء قال الا ان هذا وجه ضبط اقول اراد به الاعتذار عن ايراد
التقسيمات المذكورة فى صورة الحصر كانه يقول ان الاعتماد فى ذلك على
الاستقراء وهو قاصر عن الدلالة على الحصار واحد منها فى اقسامه الا انه
اوردها فى صورة الحصر ونما للضبط فاتجه عليه ما فهم مما ذكره صاحب
التحقيق بقوله ان الاولى ان يضرب عن هذه التكلفات صفحا لان بعض
هذه الانحصارات غير تام يظهر بادنى تامل بل يتمسك فيها بالاستقراء الا
الذى هو حجة قطعا لان الكتاب مما يمكن ضبطه فى حق هذه التقسيمات
والاستقراء انما يكون ضبطه حجة قطعية انتهى وهو ان الاستقراء التام ممكن

فيما نحن فيه من التقسيمات وهو حجة قطعية فيما يمكن ضبط فايراد تلك التقسيمات
في صورة الحصر لقيام الدليل القطعي عليه لا لمجرد الضبط كما ذكره الشارح وبهذا
تبين ان ما قيل من القول المذكور وقع لما ذكره صاحب التحقيق من سوء الفهم
قال من حيث تقسيم اقول لا تباين بين الاقسام الخارجة عن تقسيم تقسيم
ايضا فان العام والمشترك من اقسام تقسيم واحد مع انه لا تباين
بينهما بالذات لاجتماعهما في مادة واحدة فان لفظ العيون مثلا عام
ومشترك باعتبارين على ما بينه الشارح فالجواب ان في الاكتفاء بالتباين
بحسب الاعتبارات والاختلاف بالحيثيات كما لا يخفى قال والمقصود
تقسيم النظم اقول فيه اشارة الى ان الوجوه ههنا بمعنى الاعتبارات
بطريق الكناية والمراد من الطرق المذكورة في تفسيرها ايضا هذا المعنى
ضرورة انه لا يصح حملها على المعنى الحقيقي فقوله في سائر التقسيمات اي في طرق
في بعض نسخ قوله كما في اعتبارات بلا فرق بينهما ومن غفل عن هذا
قال الوجوه هي الجهات والاعتبارات والمراد بها الاقسام الحاصلة
بتلك الاعتبارات وبهذا التفسير يظهر اطراده في التقسيمات الاربعة
بخلاف تفسيرها بالطرق اذ لا معنى لطرق النظم صيغة ولغة وكان السر
في سكوت الشارح عن تفسيرها في التقسيم الاول وتفسيرها بالطرق
في الثلثة الاخيرة هو هذا قال الصيغة واللغة مترادفان اقول
قد مر منا ما يتعلق بهذا المقام فنذكر اعتراض صاحب الصحايف
على ما قيل في الفرق بينهما ان ما دل عليه اصل التركيب ومادته دلالة اللغة
وما دل عليه هيئته دلالة الصيغة بان دلالة الصيغة ايضا لغوية فلا فائدة
في ذكرها بل يورث الخبط في الكلام والبعد عن المرام والصواب ان

يقال

يقال في وجوه النظم صيغة ولغة او شرعا ليندرج فيه مثل الصلوة والزكوة
وغيرهما واجاب عنه صاحب التحقيق بان اللغة وان اشتملت على دلالة المادة
والهيئة عند الاطلاق الا ان الصيغة اذا انضمت اليها كان المراد منها
دلالة المادة لا غير فكان معناه الاول في وجوه دلالات النظم هيئة ومادة
كقول القائل نام فاحتلم معناه نام فانزل وان كان الاحتلام عند الاطلاق
يدل على النوم والانزال جميعا الا ان النوم لما انضم اليه كانت دلالته
على الانزال لا غير وهذا نوع تخصيص يورث الكلام حسنا اذا وقع موقعه
على ما عرف في موضعه كالتخصيص بعد التعميم وفائدته الاشارة الى زيادة
اهتمام المتكلم بالمخصوص وههنا لما كان للخصوص والعموم زيادة تعلق
بالصيغة فان التفرقة بين رجل ورجال خصوصا وعموما ثبت بالصيغة
لا بالمادة خصها بالذكر ثم عمم الكلام اشارة الى الاهتمام وهذا النوع
انما يورث الخبط لمن لم يكن له كثير ممارسة باساليب العربية ولم يعرف
تفنن تراكيبها وما في كل فن من المحاسن وضبط شيئا غير ملتفت اليه
فاما ذو البصيرة العارف بمحاسن الكلام فيطلع به على ما لم يطلع غيره
من اللطايف ويزداد به بصيرة ويتفطن به على المقصود فكيف
يسمي هذا خبطا وقوله والصواب كذا ليندرج فيه مثل الصلوة و
الزكوة وغيرهما غير محتاج اليه لان ذلك قد اندرج في كلام الشيخ لانها
من حيث الصيغة واللغة لم تخرج عن الاقسام المذكورة واستعمالها
في المعاني الشرعية مجازي بالنسبة الى واضع اللغة كما نص عليه الشيخ
وغيره والمجاز خارج عن هذه الاقسام داخل في قسم الاستعمال فانه
استعمل في معانيها الشرعية بمنزلة وضع آخر ابتداء حتى صارت حقايق

اللغوية به مهجورة كانت دلالتها على تلك المعاني صيغة ايضا لاتحاد قول
بصيغتها على تلك المعاني بالوضع كما كانت تدل على المعاني اللغوية بالوضع
كما كانت مندرجة في قوله صيغة ودلالتها التي كانت لغوية خارجة عنه
لا يقال انها مجاز بالنسبة الى الشرع اذ هي لا تدل بصيغتها على المعاني اللغوية
الا بقرينة فتبين ان ما ذكره الشيخ صواب ولا حاجة الى ما ذكره المعترض
الى هنا كلامه ومن هنا تبين ان قول الشارح والمراد بها هنا مادة اللفظ
وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها اجمال ما فصله صاحب التحقيق
وهو جواب سؤال سعد زاده ورده صاحب العجايب قال باعتبار الحركات
اقول هذا لجنس الغالب والا فالصيغة قد تتحقق بحركة وسكون كما في تل
وصه وكذا الحال في قوله وجوهر حروفه فان تركيب اللفظ من حرفين
قاعد لجنس الغالب والا فاللفظ من جنس الحروف لا يلزم ان يكون
مركبا قال لان الصيغة هي الهيئة اقول قيل انما قدم فخر الاسلام الصيغة
على اللغة مع تاخير الاول عن الثاني على ما ذكره لان اكثر الحقايق دال على المعنى
بالهيئة سيما الامر والنهي الذين عليهما مدار الاحكام الشرعية وللتنبيه
على هذا اورد فخر الاسلام الصيغة والهيئة ولم يذكر الوضع مع انه
اخصر ويرد عليه انه ان اراد الدلالة على المعنى بالهيئة مجردة عن المادة
فممنوع وان اراد الدلالة على المعنى بالهيئة ولو مقارنة للمادة
فلم اختصاص هذا الحكم لاكثر الحقايق الشرعية لا دلالة فيما ذكر على
استحقاق الهيئة للتقديم فالصواب ان يقال انما قدم الصيغة على اللغة
لان مدار الاحكام الشرعية على الامر والنهي ودلالتهما عليها بالهيئة
قال كما حقق آه اقول انما قال حروف ضرب تجريدا للمادة الموضوعة وضعا

شخصيا

شخصيا لحدث مخصوص عن الهيئة التي لا دخل لها في ذلك الوضع وانما
اعتبارها في وضع اللفظ المذكور وضعا نوعيا لوقوع الفعل في الزمان
الماضي وتوحد المسند اليه وتذكيره وغير ذلك وكما لا دخل للهيئة في الوضع
الشخصي لمادته كذلك لا دخل للمادة في الوضع النوعي للهيئة لا يقال لو لم
يكن للهيئة مدخل في وضع تلك الحروف لحدث مخصوص لدلت عليه على
اية هيئة كانت وليس كذلك فانها لا تدل عليه في هيئة ولا هيئة ضرب
بكسر الضاد لانا نقول المنفي دخلها المخصوص بان يكون معتبرا في جانب
الموضوع على وجه الجزئية والا فلا شبهة في ان وضع الحروف المذكورة
لحدث مخصوص مشروط بمقارنتها الهيئة من الهيئات المستعملة ثم ان
وضع الهيئة قد يكون مشروطة بمقارنة مادة مخصوصة فيكون شخصيا
كوضع مادتها كما في الاسماء فان هيئة رجل مثلا موضوع لكونه مكبرا
غير مصغر وكونه واحدا غير تثنية وجمع بشرط مقارنتها لمادتها المخصوصة
ولذلك لا تدل تلك الهيئة على ما ذكر في اسد ونمر وكذا الاسمين عليه
في رجل وقد لا يكون لواحد من المادة والهيئة وضع مستقل بل يكون
لمجموعهما وضعا واحدا شخصيا لمعنى مخصوص كما في الحروف وبهذا تبين
ان من قال لكل لفظ معنى لغوي وهو ما يفهم من مادته التركيبية ومعنى
الصيغي وهو ما يفهم من هيئته وكلاهما يدل على معنى واحد في الحروف لم يتكلم
عن تحقيق وان السؤال بان كون حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص
وهيئة بازاء معنى المضي مشكل اذ لا خفاء في ان الموضوع بازاء المعنى المخصوص
هو الحروف مع فتح الضاد والراء لا وحدها ولا مع غير ما من الهيئات
فظهر ان تلك الهيئة لا توجد في الصيغ العارضة لتلك الحروف في

الماضي والمضارع وغيرهما لا يقال المعنى الموضوع للمعنى المخصوص هو الحروف
مع صيغة ما اية كانت والموضوع للزمان هو الصيغ المعينة الماضوية
والمضارعية فهي معتبرة في صيغ المواد من حيث انها صيغة ما وموضوعة
على الانفراد بمعنى الزمان لانا نقول يلزم ان يكون ضرب مثلثة الفاء مرتبة
العين دالا على المعنى المخصوص وليس كذلك بل الدال هو واحد منها
فقط غير متعينة وان الجواب عنه بان الواضع وضع الضرب لذلك المعنى
كما ذكر بوضع شخصي ثم وضع حروفها بهذا الترتيب بشرط عروض
واحد من الهيئات التي وضعها للمضي او الاستقبال لها لذلك المعنى
ايضا في ضمن وضع نوعي كانه قال ان لفظ وضعته مع تلك الهيئات
بعينها لذلك الحدث ليس بصواب كما لا يخفى على ذوي الالباب قال فاللفظ
لا يدل اقول يعني ان لفظا من الالفاظ لا يدل على تمام معناه الا بوضع
المادة والهيئة سواء كان بوضع واحد كما في الحروف او بوضعين
شخصيين كما في الاسماء الجامدة او احدهما شخصي والآخر نوعي
كما في الافعال ونحوها من الاسماء المشتقة قال عن التقسيم الثاني
اقول اراد بالثاني والثالث الثاني والثالث بحسب ترتيب المصنف
والا فبحسب ترتيب فخر الاسلام التقسيم المذكور انما وقع عن التقسيم
الثالث والتعبير بقوله في وجوه البيان بذلك النظم انما وقع التقسيم
الثاني قال اي طرق استعماله اقول فان قلت قد تقدم ان الطرق ههنا ليست
على معناها الحقيقي بل كناية عن معنى اللوازم والاعتبارات فما وجه التعبير عنها
بطريق الكناية ومقام تفسير المراد حقه التعبير بالحقيقة قلت وجهه رعاية
المناسبة بين وجوه الاستعمال وباب البيان قال في بيان المعنى اقول اشار

باسقاط

المعتبر في الصريح هو الظهور التام لا مطلق الظهور

باسقاط لفظ الباب الا ان اضافة البيان من قبيل اضافة المخبيه الى
المخبيه ولا كذلك اضافة الوجوه الى الاستعمال فلذلك لم يسقط
في تفسيره ما يقوم مقامها وهو الطرق قال بطريق الوضوح اقول
انما قال ههنا بطريق الوضوح وفي التقسيم الثالث طرق اظهار المعنى
اظهارا للتفاوت بينهما بناء على ان الوضوح من الدلالة على فوق
الاكثر ف وبناها على ان المعتبر في الصريح هو الظهور التام لا مطلق
الظهور على ما مر بيانه فيما سبق وهذا ظ وان خفي على من قال
فيه بحث وهو ان كلامه اذا حمل على انه اعتبر اضافة الطرق الى كل
من الاستعمال والجريان على حدة لا يبقى ح فرق بين الصريح والكناية
وبين اقسام التقسيم الثالث اذ مآل طرق جريان النظم في بيان المعنى
واظهاره وطرق اظهار المعنى مراتبه كما ذكر في الثالث واحد فالوجه
ان يحمل على اعتبار اضافة الطرق في التقسيم الثاني الى مجموع الاستعمال
والجريان والاظهر ان يرجع ضمير جريانه الى الاستعمال لا الى النظم ثم ان
قوله والاظهر ان يرجع الخ ليس بشيء اذ لا خفاء في ان الجريان في
باب البيان للنظم لا للاستعمال قال لان الاستعمال مقدم اقول قيل
تقديم الاستعمال على ظهور المعنى وخفائه بحسب الاستعمال لا على ظهوره
وخفائه بحسب الدلالة والمعتبر في التقسيم الثالث انما هو الظهور والخفاء
بحسب الدلالة وما هو بحسب الاستعمال من الظهور والخفاء انما هو
اعتباره في الصريح والكناية فما ذكر لا يصلح وجها للتقديم بما قدمه بل
ينبغي ان يقدم اقسام البيان على اقسام الاستعمال لان الدلالة
مقدم على الاستعمال وكذلك الاقسام اقسام الدلالة على الحقيقة وكثيرها

اقسام البيان لكونها مسبّبة عنه وقد ذكر ثانيا تقدّم ما يندفع به هذا السؤال
فتذكّر قال والرابع في وجوه الوقوف اقول اعترض على تغيير المصـ
عن وجوه الوقوف بكيفية دلالة اللفظ على المعنى بأنّ الوقوف متأخّر
عن الاستعمال والدلالة بكيفيتها متقدّمة على الاستعمال المتقدّم على الوقوف
فكيف يغيّر الوقوف بتلك الكيفية وليس بشيء لأنّ التقسيم الرابع ليس
باعتبار كيفية دلالة اللفظ على مطلق المعنى بل باعتبار كيفية دلالته
على المعنى المستعمل هو فيه على ما صرّح به الشارح فيما سبق فالدلالة
المعتبرة فيه ليست بمتقدّمة على الاستعمال بل متأخّرة عنه نعم مطلق
الدلالة وكيفيتها متقدّمان عليه ولكن لا عبرة بتقدّمهما قال فهو
المشترك اقول اي المشترك فيه لأنّ المفهومات مشتركة والصيغة
مشترك فيها كذا في الكشف ولا حاجة الى ذلك لأنّه من مصطلح القوم
وضع استعمال المشترك فيه المعنى قال والا فاما ان يكون اقول هذا على
ما هو المشهور من انّ الوضع لكثير غير محصور بوضع واحد لا يكون الا اذا
كان الموضوع له امرا عامّا كليا والا فعلى التحقيق الذي ذكره بعض الفضلاء
لا يلزم ذلك فانّ الوضع لكثير غير محصور قد يكون بوضع واحد ومع
ذلك لا يكون الموضوع له معنى عامّا بل يكون الوضع عامّا والموضوع له
خاصّا كما في هذا وانا والذي فانّ هذا موضوع لكل مشخّص باعتبار
امر عامّ وهو كونه مشخّصا مشارا اليه بالاشارة الحسية بحيث
لا يقبل الشركة ولذلك كان معرفة لكن لما كان وضعه لكل واحد من
الاشخاص جاز اطلاقه على كثيرين وهكذا حكم اخواته ثم انّ عموم الوضع
كما يكون تأثيره في تعدّد الموضوع له مع وحدة الوضع كما في الامثلة المذكورة

كذلك

كذلك يكون تأثيره في تعدّد الموضوع مع وحدة الوضع كما في الموضوعات
بالوضع النوعي فانّ نظر الواضع حينئذ يكون الى عموم اللفظ بخصوص
المعنى بأن لا يلاحظ لفظا بل امرا كليا يندرج فيه كثير من الالفاظ وذلك
نحو وضع الهيئات بأن يقول صيغة الفاعل من كل مصدر فانه لمن قام
مدلول ذلك المصدر ليعلم منه انّ ضاربا لمن قام به الضرب وقاعدا لمن
قام به القعود الى غير ذلك من الخصوصيات مع انه لم يعتبرها ولم يلاحظها
على التفصيل قال من احاد ذلك اقول اي من جزئياته كما هو الظاهر من عبارة
الاحاد والمراد من الوضع الكثير وان كان عامّا منها ومن الاجزاء على ما
التصريح به من قبل الشارح لكنّ المعتبر في مفهوم العموم هو استغراق
اللفظ لجميع ما يصلح له من جزئيات ذلك الكثير لا ماهية واستغراق اللفظ
لجميع اجزائه فانّ الالوف مثلا لفظ عامّ وعمومه باعتبار انه موضوع
بوضع واحد لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له من جزئيات
ذلك الكثير لا باعتبار انه موضوع بوضع واحد لكثير مستغرق لجميع اجزائه
وان تحقق ذلك الاعتبار ايضا فيه فاندفع ما قيل انما يصلح له لا يلزم
ان يكون من آحاد ذلك الكثير بل يجوز ان يكون من اجزائه كما سيظهر
عند بيان الوضع للكثير واجيب بأنه يمكن ان يقال الاحاد كما يستعمل
في الجزئيات يستعمل في الاجزاء ايضا كما سيأتي من اطلاق الاحاد
على اجزاء المائة قال ما يقابل الوحدة اه اقول مبنى هذا الكلام على عدم
انطلاق القليل على الواحد وذلك غير مسلّم في العرف العام كيف
وهم يقولون ليس عندي شيء لا كثير ولا قليل ولولا شمول القليل للواحد
لما كان لهذا الكلام وجه كما لا يخفى قال وهذا التعريف شامل اقول اجيب عنه

بان المراد بالوضع للكثير ان يكون من وضع واحد بالتشخص او بالنوع
وان لا يتخلل بين الوضعين نقل ويرد بعدم دلالة اللفظ عليه ثم ان الجواب
الاخير لا يستلزم سواد النقض كلها فان تعدد الوضع في الالفاظ الموضوعة
في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح لمعنى آخر لا يلزم ان يكون بتخلل النقل بين
الوضعين وقيل يمكن ان يقال المراد من الوضع ما هو المتبادر منه وهو
وضع اللغة ويرد عليه انه يلزم ح ان لا يكون المنقول الشرعي كاصلا
بالنظر الى معناه الشرعي بل يكون بالنظر الى معناه اللغوي ولا يخفى فساده
فان بحث الاصولي عنه بالنظر الى معناه الشرعي لا بالنظر الى معناه
اللغوي كما لا يخفى نعم لا يبعد ان يقال ان المراد بالوضع للكثير هو الوضع
الكثير في اصطلاح التخاطب لا مطلقا وذلك هو المتبادر قال للاسماء
التي وضعت اولا اقول لا يقال بنقلها الى المعاني العلمية لا يتعدد
الوضع لان التعيين اولا معتبر في حد الوضع لان ذلك القيد لا وجه
لاعتباره فيه والا يلزم ان لا يثبت الاشتراك الا بعد ثبوت ان
تعيينه للمعنيين معا واني ذلك قال بل لجميع الالفاظ المنقولة
اقول اجيب عن ذلك بمنع تعدد الوضع في الالفاظ المنقولة والالفاظ
الموضوعة في اصطلاحين لمعنيين ولا يخفى انه مكابرة لان الوضع
تعيين اللفظ بنفسه بازاء معنى وتحققه فيها اظهر من ان يخفى على احد
يلزم ح ان لا يكون المنقولات والالفاظ الموضوعة في اصطلاحين
لمعنيين حقايق وهو باطل بالاتفاق قال وليست من المشترك اقول
لا خفاء في انه اذا لم يكن منه يكون من احد الاقسام المقابلة له
ضرورة انحصار اللفظ المعنى في الاقسام المذكورة فلا يجوز دخولها فيه
الموضوع

وبهذا تبين

الظاهر ان مراد المحشي حسن چلبي بما ذكره وارد بالوضع في كلام الوضع في قوله وضع لكثير لا الوضع الذي هو جزء من البحث حتى يرد عليه انه ما قيل من حط الرل ... مرحوم عزمي زاده افندي

وبهذا تبين فساد ما قيل الصواب ان يقال لانم انها ليست من المشترك
وتفريع البعض لا يكون حجة على الاطلاق واما ما قيل المفهوم من اطلاق
قوله وضعا متعددا وتمثيله بالعين ثم قوله وضع تارة وتارة
ان يكون الاوضاع متساوية في المرتبة بحيث لا يكون لبعضها رجحان
على الآخر فيخرج المنقولات لان وضع المنقول عنه اصل ووضع
المنقول اليه فرع عليه لمنظور فيه اذ لانم دلالة ما ذكر على تساوي
الاوضاع في المرتبة قال يخرج المشترك اقول انما قال يخرج المشترك ولم
يقل لاخراج المشترك لئلا يتجه ان يقال انه لا حاجة في اخراجه الى القيد
المذكور لخروجه بدونه على ما بينه الشارح بقيد حينئذ الا انه لما ذكر
القيد المذكور يتفرع عليه خروج المشترك به وان لم يكن اخراجه لما ذكر
فاندفع ما قيل فيه بحث لان خروجه بالاخير لا ينافي اسناد الاخراج الى
الاول كما فعل الشارح في المطول في تعريف المجاز العقلي واجيب بان
ذلك فيما اذا ذكر قيدان يخرج كل منهما وههنا كان في اخراج شيء
وليس ههنا كذلك انتهى ثم انه لما فهم من اسناد قوله يخرج على ما بيناه
انما عدم الاحتياج الى القيد المذكور لاخراج المشترك احتيج الى بيان
فائدة اخرى له دفعا لتوهم الاستدراك فقال في بيانه والاقرب ان يقال الخ
وصرح في تعليله بما اشار اليه بقوله يخرج وليس فيه القول بخروج المشترك
بقوله مستغرق فان مدار التعليل المذكور على صلاحية خروجه به لا على خروجه
بالفعل كما سبق الى وهم من قال يرد ان يقال هذا القيد وان فرض ان
الغرض الاصلي منه هو التحقيق يخرج المشترك وبعد خروجه عنه لا معنى
لخروجه بقيد مستغرق فالوجه ما ذكره المص قال والاقرب اقول انما قال

على ان الكلام في صحة التعريف المذكور في التنقيح وتصحيحه بما ذكر في التوضيح ... معوله ...

ولا يرد على هذا الكون قوله مستغرق لغوا لتحقق خروج بقوله وضعا واحدا وان كان ذكره للتحقيق والايضاح كما يجيء ... انه احترازا عن الجمع المنكر ... مرحوم عزمي زاده افندي

والاقرب لاحتمال العكس بان يكون هذا القيد للاحتراز والقيد الآخر
للايضاح الا انه مرجوح لان ذلك القيد لاخراج جمع المنكر فيقتضي كونه
قيدا احترازيا فلا يناسب ان يسند اليه الايضاح كما لا يخفى وقيل يمكن
قريبا ولكنه في غاية البعد اذ اللفظ المشترك لا يصلح لتلك المعاني المتعدد
جميعا معا حتى ينتفي عنه الاستغراق لها وانما يراد به احدها وهو مستغرق
لجميع ما يصلح له فلا يخرج به المشترك عن الحد واجيب بان اللفظ المشترك
ليس بمشترك بالنظر الى احد معانيه بل هو بالنسبة اليه عام مندرج
تحت الحد كما ذكره بقوله واما بالنسبة الى الافراد معنى واحد الخ واما المشترك
بالنسبة الى معانيه وصلوحه لجميعها ليس بشرط في صورة النفي فان قولنا
غير مستغرقة لجميع ما يصلح له اعم من ان يكون هناك ما يصلح له لكنه لا يستغرقه
وان لا يكون ما يصلح له ابتداء كما قالوا في تعريف العلم هو صفة توجب
لمحلها تمييزا لا يحتمل النقيض انه يتناول التصورات لان عدم احتمال
النقيض اعم من ان يوجد النقيض اولا وليس بشيء لان المشترك انما يصلح
لكل واحد من معنييه على سبيل البدل وهو مستغرق له فيصدق عليه انه غير
مستغرق لجميع ما يصلح له وعدم كونه مشتركا بالنسبة الى احد معنييه لا يضر
لانه غير مقصود في ايراد السؤال بل المقصود فيه عدم كونه عاما بالنسبة الى ذلك
المعنى وذلك متحقق في المشترك على صيغة الافراد ثم القياس على تعريف
العلم غير صحيح لان القيد المذكور ههنا على صورة الاثبات وما هو المذكور
هناك على صورة النفي فبعيد ان يكون حكما واما قلنا ان المشترك انما يصلح (بحسب الاستغراق)
لكل واحد من معنييه على سبيل البدل لان المعتبر الصلاحية بحسب (الارادة)
لا الصلاحية بحسب الدلالة وبهذا يتبين فساد ما قيل ولك ان تمنع

في الجواب

في الجواب بكفاية الصلوح بحسب الدلالة وان لم يتحقق بحسب الارادة
فالصواب في الجواب ان يقال ان اللفظ ما ظاهره في تعدد ما صدق وبزيادة
لفظ الجميع يحقق ذلك المعنى والمشترك بحسب احد معنييه لا يصدق على متعدد
الا اذا كان فيه عموم بهذا الاعتبار كما في العيون فح يجب دخوله في
التعريف بالاعتبار المذكور قال لان المشترك بالنسبة اقول كان
حقه ان يقول لان معاني المشترك محصورة لان قيد غير محصور مذكور
قبل قيد مستغرق وهو كاف فيما ذكر والحاجة انما تنبعث بالقيد
المذكور ثانيا عند عدم كفاية ما ذكر اولا قال او على سبيل البدل اقول
يعني لابد ان يكون المراد من الاستغراق في تعريف العام عاما ليكون التعريف
جامعا فح يتناول المشترك وتحقيق ما ذكر في الجواب ان المراد من الاستغراق
في تعريف العام وان كان عاما لكن لا بحيث يتناول المشترك بالنسبة
الى معانيه بان يقال معنى الاستغراق على سبيل البدل ان يقصد به الشمول
لكل واحد لكن بصفة الانفراد حتى لا يتعلق الحكم دائما الا بفرد
وهذا اي ذكره في الحاشية المنقولة عنه يتناول من دخل داري اولا
فله كذا دون المشترك بالنسبة الى معانيه فح يخرج عن تعريف العام
بقيد الاستغراق بهذا المعنى العام ايضا وانما قلنا ان عمومه لا بحيث
يتناول المشترك بالنسبة الى معانيه اذ ح يلزم ان يدخل في حد العام
النكرة المنفية لانها تستغرق مثل استغراق المشترك ولا اختلاف
لاحد في عدم عمومها وبهذا اتضح ان من قال قد يجاب عنه بان يخرج
في بحث العام ان معنى الاستغراق على سبيل البدل ان يتعلق الحكم
بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر والامر الاول

منتف في المشترك في تعريف العام وان اخذ الاستغراق اعم من ان يكون
على سبيل الشمول والبدل فغافل عن تحقيق ما اجاب به الشارح فانه ما
ذكره هذا القائل بتفصيل لما اجمله في الشرح وتصريح بما اشار اليه في الحاشية
على ما وقفت عليه من تقرير لما المرام وتحرير لما الكلام قال فيدخل
اقول نقل عنه في الحاشية اي على تقدير تفسير الاستغراق على سبيل
البدل بما يتناول حال المشترك بالنسبة الى معانيه وبالجملة فنسبة
المشترك الى معانيه كنسبة النكرة المثبتة الى افراد مفهومها من غير
تفاوت في الاستغراق وعدمه حتى لو فسر الاستغراق على سبيل البدل بما
يقصد به الشمول لكل فرد لكن بصيغة الافراد حتى لا يتعلق الحكم دائما الا
بفرد كان مثنى ولا المثل من دخل داري اولا دون النكرة في الاثبات
لكن لا يخفى انه لا يتناول المشترك بالنسبة الى معانيه الى هنا كلامه وبهذا
التقرير اندفع ما قيل ان في الاستغراق المعتبر في حد العام امرين احدهما
ان يتعلق الحكم بكل واحد والثاني ان يكون ذلك بشرط الانفراد والامر
الثاني لا يتحقق في النكرة المثبتة لان تعلق الحكم فيها انما هو بواحد واحد
ان كانت مفردة او جماعة جماعة ان كانت جمعا سواء كانا مجتمعين
مع الغير او منفردين عنه فلا يصح قوله في هذا الجواب فيدخل في حد
العام النكرة المثبتة ولا قوله في جواب السؤال الثاني فانه يستغرق
الآحاد على سبيل البدل ووجه الاندفاع ان ما ذكر محل التحقيق وما ذكر
في الجواب على تقدير تفسير الاستغراق على سبيل البدل بما يتناول
حال المشترك الى معانيه قال فكذا ولو سلم اقول اشارة الى منع صحة
بناء على ان الوضع للكثير في بعض الفاظ العام كالمفرد المستغرق

مثل الانسان في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر معناه انه موضوع لامر
يشترك فيه وحدان الكثير وهذا يتناول النكرة المثبتة وان كان منافيا لما
سيذكر في الحاشية لما سيأتي من قوله او الواحد لمخاص سواء كان الوا
باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس قال فانما يصلح جوابا
اقول يعني ان النكرة المثبتة نوعان مفرد منكر وجمع منكر والجواب المذكور
ان تم لا يدفع الا النقض بالاول دون الثاني قال والمراد بالوضع اقول اراد
توجيه ما اعتبره المص كلا من العام والمشترك واسماء العدد
موضوعا للكثير وحاصله انه توسع في الوضع للكثير حيث نزل الوضع لامر
شامل للكثير بشمول الكلي لجزئياته او شمول الكل لاجزائه منزلة الوضع
للكثير وليس فيه تعرض لمعنى اللام كما سبق الى وهم من قال ومحصله ان اللام
في الكثير ليست صلة للوضع بل هي للعاقبة فكأنه قيل ان وضع لان يحصل
الكثير ويحتمل ان يجعل اللام صلة له ويجعل الكثير اعم من الكثير في نفسه بان
يتعدد الوضع والكثير بحسب اجزائه والكثير بحسب جزئياته وكلام
الشارح قد اعترف فيما نقل عنه بانه تكلف قال او جزء من اجزائه اقول
ناظر الى قوله او المجموع وحدان الكثير وكان الغرض منه تعميم معنى الوضع
للكثير لوضع اسماء العدد فان قلت اسم العدد كالعشرة مثلا غير موضوع
لمجموع وحدان الكثير بل موضوع لمفهوم كلي يصدق على ذلك المجموع فلا
يتم الغرض المذكور بالتوسع السابق ذكره بل لا بد من توسع آخر
ههنا وهو تنزيل ما صدق عليه الموضوع له منزلة الموضوع له قلت ما
ذكرته على احد الرأيين في اسم الجنس ونظائره وهو ان يكون موضوعا
للماهية من حيث هي واما على الرأي الآخر وهو ان يكون موضوعا للماهية

مع وحدة لا بعينها وليس فرداً منتشراً فلا اتجاه له والكلام ههنا على الرأي
الثاني يدل عليه قوله ورجل وفرس ايضاً لانه موضوع لكثير بحسب الاجزاء
ومن غفل عن هذا قال انه نزل ما صدق عليه الموضوع له منزلة الموضوع له
واجزاءه بمنزلة اجزاءه كما يدل عليه جعل الرجل والفرس من الموضوع
للكثير بحسب الاجزاء واما ما قيل العدد لكونه كماً منفصلاً يعتبر الكثرة
في جميع اسمائه وما فوق الواحد من العدد فيكون لفظ العشرة موضوعاً
لما ذكر وصادقاً على ما ذكر لا ينافي اشتمال مفهومها على الكثرة فلا يجدي
نفعاً لان اللازم مما ذكر اعتبار الدلالة على الكثرة في مفهوم اسم العدد
لا تحقق نفس الكثرة فيه فافهم **قال** فيندرج فيه المشترك والعام **اقول**
اندراج المشترك باعتبار المعنى الاول واندراج اسم العدد باعتبار
المعنى الثالث واندراج بعض العام كالموقت باللام والكل الافرادي
باعتبار المعنى الثاني واندراج بعضه كالمجموع والكل المجموعي باعتبار
المعنى الثالث وينبغي ان لا يخفى النشر بهذا القدر من الاختلاط عن
ترتيب اللف وان كان الظاهر من عبارة القوم خلافه حيث قالوا ان النشر
انما على ترتيب اللف بان يكون الاول من النشر الاول من اللف والثاني
للثاني وهكذا على الترتيب ثم انه لم يذكر الجمع المنكر لانفهام حال اندراجه بالمقايسة
على حال اندراج العام **قال** المتفقة في الاسم **اقول** ليس اجزاء زيد ورجل
كذلك فانها مختلفة في الاسم فان اسم بعضها الرأس واسم بعضها الرجل
وان امكن الجمع بينها بعبارة واحدة كالعضو والبعض لا كذلك اجزاء المائة
وهذا على ما حقق في موضعه من ان اجزاء العدد هي الوحدات لا غير ومن غفل
عن هذا قال لقائل ان يقول هذا لا يدفع السؤال لان اجزاء الرجل والفرس

وزيد وعمرو متفقة في اسم هو العضو والجزء فالاولى في الجواب ان يقال المراد
بالكثرة بحسب الاجزاء ما يعتبر في وضع تلك الاسماء ويكون الوضع باعتبارها
وليس الامر فيما ذكر كذلك والا لزم ان لا يكون اطلاق زيد عليه بعد انفكاك جزء
منه بطريق الحقيقة وليس كذلك بل المعتبر في وضعه كونه شخصاً
انسانياً خاصاً لا انه متألف من تلك الاجزاء وحمل كلامه على هذا بان
يقال تلك الاجزاء متفقة في اسم الكل بمعنى انها يعتبر في وضع ذلك الاسم
خلاف الظاهر والا يلائم قوله آحاداً لانه ما تناسب جزئيات المعنى الواحد
المتحدة بحسب ذلك المفهوم لان المفهوم منه ان المراد اتفاق الاجزاء في اسم
يعبر به عن كل منها لا ان المفهوم الكلي صادق على كل من جزئياته انتهى
ولا يخفى ان الجواب الذي ذكره من التكلف والبعد عن الفهم فيما ذكر في التقسيم
قال فانها تناسب **اقول** تعليل لاعتبار الشرط المذكور واشارة الى ان
اعتباره ههنا غير بعيد نظراً الى ان تلك المناسبة لا تحصل بدونه فقيل ان كل
واحد من تلك الآحاد يصدق عليه انه واحد من تلك الآحاد كما يصدق على
كل فرد من افراد الانسان انه انسان فيناسب تلك الاجزاء جزئيات
مفهوم الانسان المتحدة بحسب ذلك المفهوم ورد عليه بان كل واحد من
اعضاء زيد يصدق عليه انه عضو من زيد فلا تفاوت وقد عرفت انه مردود
قال لا نفي العموم **اقول** انما قال لا نفي العموم لان النكرة قد تقع في سياق
النفي ولا يكون المراد منه عموم النفي بل نفي العموم بما يبين في موضعه فح
لا يكون النكرة عاماً وبهذا تبين ما في بيان من قال لفظ هذا في قوله
وهذا معنى الوضع النوعي اشارة الى ما تضمنه الكلام كانه قال قد
ثبت بالاستقراء ان للنكرة المنفية حكم الواضع بانه كلما وقع نكرة في سياق

النفي فالحكم بنفي عن كل فرد منها وحكم هذا هو معنى الوضع النوعي قال لذلك
اقول انما قال لذلك لان للوضع النوعي معنى آخر ليس من جنس ما اشير اليه
ههنا وهو حكم الواضع بان كل معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة
المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا
والوضع النوعي بهذا المعنى مخصوص بالمجاز وما اشير اليه ههنا من جنس
الوضع النوعي المخصوص بالحقيقة وانما قلنا انه من جنس الوضع النوعي
المخصوص بالحقيقة لان الوضع النوعي المخصوص بها اعم مما اشير اليه ههنا
لا عينه كما توهم من قال اعلم ان الوضع بالمعنى الذي نشير اليه مختص بالحقيقة
اذ المعنى آخر مختص بالمجاز انتهى انه قال والمتبادر من الوضع هو الوضع الشخصي
والوضع النوعي بالمعنى الاول ولا يذهب عليك انه لا حاجة ههنا الى التشبث
بقضية التبادر لما نبهت عليه من ان قوله لذلك اي لما هو مختص بالحقيقة قد اغنى عن ذلك فافهم
قال وكون عمومها اقول يعني ان فيها امرين احدهما وضعي والآخر عقلي فلا منافاة
بينهما وذلك ان افادة النكرة المنفية معنى العموم بنتيجة مقدمتين احديهما
وضعية وهي ان النكرة المنفية لنفي الفرد المبهم وثانيتهما عقلية وهي ان
انتفاء الفرد المبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد وثبوت المقدمة الثانية
بحكم العقل لا ينافي ثبوت المقدمة الاولى بحكم الوضع قال النكرة المنفية اقول
جواب آخر عن سؤال انتقاض عكس تعريف العام وليس الا منع كون صورة
النقض من افراد المعرف فجوابه بالمنع خارج عن القانون فيجب صرف
الكلام عن ظاهره وحمله على الاستدلال بانها لما كانت مستعملة فيما وضعت له
يكون حقيقة وهكذا السند مساويا للمنع اذ لا وجه له الا كونه مجازا فان ابطال
دعوى المجازية يبطل السند ويرفع المنع بناء على ابطال السند يبقى ههنا شيء

وهو الانسب في الجواب ان يتعرض لكونها في موضعها في سياق النفي ايضا
فيكون عاما ليظهر اندفاع السؤال وانما قلنا ذلك لان عمومها انما هو باعتبار
لا باعتبار وضعها الشخصي لكنه لما اجاب عن اصل السؤال بما لا مزيد عليه
اكتفى ههنا بدفع ما اجاب به هذا القائل ولم يتعرض لما بين عمومها لما مر من هذا
التفصيل اندفع ما قيل اورد عليه انه لم يرد منها عموم الافراد والاستغراق
فليست عاما لمقتضى التعريف وان اريد ذلك فقد استعملت في غير ما وضعت
بالوضع الشخصي ويؤيده تصريحه فيما سبق بكونها موضوعة بالوضع النوعي وايضا ح
فالجواب عنه بانه كلام على السند وظهر ما في تقرير الجواب بان المراد ان
نفس النكرة لم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي واما الوضع النوعي
فبالنسبة الى وقوعها في سياق النفي من القصور فافهم قال والتعريف
للعام الحقيقي اقول سواء كان عمومه بالوضع الشخصي او بالوضع النوعي وقد عرفت
فيما سبق ان الوضع النوعي المعتبر في الحقيقة غير الوضع النوعي المعتبر
في المجاز فلذلك امكن اخراج العام المجازي عن تعريف العام الحقيقي
مع شموله للعام بالوضع النوعي قال بالنظر اليه اقول لا يقال ان
الضمير المذكور راجع الى غير المحصور وليس المراد بالنظر اليه النظر الى لفظه اذ ح
يكون هذا المعنى راجعا الى المعنى السابق فلا وجه لايراده ولا للرد بما ذكر
فتعين ان المراد به النظر الى معناه والمعنى ان غير المحصور بما لا يقتضي مفهومه
الانحصار والدخول تحت الضبط والعد فلا يتوجه الجواب الذي ذكره لانا
نقول ما لا يقتضي الانحصار انما هو مفهومه بحسب الوضع ودلالة اللفظ
فيرجع هذا المعنى ايضا الى ما ذكر اولا فان قلت فما وجه الجواب المذكور قلت
وجهه ان الضمير المذكور راجع الى المحصور والمراد المحصور العرفي والمعنى ان غير المحصور

الوضع النوعي المعتبر في الحقيقة غير الوضع النوعي المعتبر في المجاز

مالا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر الى المحصور العرفي لا بالنظر الى ما في الواقع وما لم
ان غير المحصور ما يعتبره اهل العرف غير محصور وان كان محصورا في الواقع ولا يخفى
ما في التعبير المذكور من الركاكة والقصور قال انما يصلح لجزئيات المائة اقول
ولا استغراق بالنظر اليها فيكفي في الاحتراز عن اسماء العدد قيد الاستغراق
والصلوح فانه بالقيد الاول يخرج اسماء العدد بالنظر الى جزئياتها وبالقيد الثاني
تخرج بالنظر الى اجزائها فلا حاجة الى قيد آخر لاخراجها قال اراد بالصلوح اقول
خص القسمين المذكورين اذ لا صحة لارادة القسم الثالث في تعريف العام له
فلا وجه لتعميم المراد من الصلوح المذكور في تعريف العام له وبهذا تبين فساد ما
قيل الاولى ان يفسر الصلوح بما يتناول الاقسام الثلثة بان يعمم الى
المعنيين المذكورين قبولا وصلوح اسم الكل لكل واحد من وحداته الذي هو
نفس مدلول ذلك الاسم كيلا يتوهم في بادي الرأي اختصاص الصلوح
بالامرين ثم انظر من قوله او الكل لاجزائه ومن قوله وتضمنا انه اراد
التعميم للصلوحين على سبيل البدل لا على سبيل الجمع فانهما يوجد مقارنا
للاستغراق يصدق التعريف على تقدير خلوه عن قيد غير محصور ولا وجد
الصلوح بالمعنى الثاني مقارنا للاستغراق في اسماء العدد ولزم ان يصدق عليه
التعريف خاليا عن القيد المذكور فاحتيج الى ذكره في التعريف وبهذا التقرير
اندفع ما قيل ان تعميم الصلوح يفيد جعل ما يتضمنه المائة من الآحاد مما يصلح له
المائة ولا يخرج جزئيات المائة من كونها ايضا مما يصلح له وقد عرفت
ان المائة ليست مستغرقة بالنسبة الى تلك الجزئيات فتخرج بخروج اسماء العدد
من تعريف العام بقوله مستغرقة لجميع ما يصلح له لانها ليست بمستغرقة
بالنسبة الى بعضها مما يصلح له واتضح ان ما قيل والحق ان يقال اسماء العدد لها

جزئيات

جزئيات واجزاء فبالنظر الى الاول تخرج بقيد الاستغراق وبالنظر الى الثاني تخرج
بقيد غير محصورة ليس بتحقيق الامور وبعد هذا ينبغي بعد ما قيل فبالنظر
الى الاول يخرج بقيد الاستغراق السؤال بان قوله غير محصورة لا يخرج
اسماء العدد مطلقا وذلك لانها وان كانت محصورة باعتبار الاجزاء
لكنها غير محصورة باعتبار الجزئيات قال او تضمنا اقول مبنى ذلك على ما عرفت
فيما سبق على ان المائة موضوعة للفرد المنتشر لا للماهية الكلية ومن
قال هذا اما تسامح او على اصطلاح الاصول والا فآحاد المائة جزئيات ما صدق
عليه المائة لا للموضوع له الذي هو المفهوم الكلي فكأنه تسامح ما قدمه بقوله
وتنزل ما صدق عليه الموضوع له منزلة الموضوع له وافراده بمنزلة اجزائه
كما يدل عليه جعل الرجل والفرس من الموضوع للكثير بحسب الاجزاء قال
مرفوع صفة لفظ اقول هذا ما يقتضيه تفسير الصلوح بصلوح اسم الكلي
لجزئياته او اسم الكل لاجزائه ولا بد منه اذ لا معنى لصلاحية معنى الكل لاجزائه
ومن غفل عن هذا قال يمكن ان يكون مجرورا صفة كثير لا قليل ومعنى استغراق
الكثير ان لا يكون شيء مما يتناوله اللفظ خارجا عن ذلك الكثير قال يشترك
فيه اقول ان يدخل فيه دخولا مشتركا فيما بينهم سواء كان ذلك الدخول
دخول الجزئي تحت الكلي او دخول الجزء تحت الكل فلا تتجه ما قيل هذا
لا يتناول اسماء الجموع اذ ليس شمولها لجميع من المسمى باعتبار امر مشترك
فيه الا ان يجعل اعم من ان يكون كذلك حقيقة او حكما قال فالجمع
المنكر يكون واسطة اقول مبنى ذلك على ما عرفت فيما سبق ان المائة موضوعة
للفرد المنتشر لا للماهية الكلية ولا يذهب عليك ان في ترتيب الجزاء بهذا
التفصيل على الشرط المذكور ركاكة فانه مترتب بالتفصيل المزبور على اعتبار

شرط الاستغراق مطلقا لا على اعتباره من جهة للمص وقوله على ما هو اختيار
المحققين لا يدفع الركاكة كما لا يخفى على من له ذوق سليم قال وحاصله عند
من يقول اقول القائلون بعموم الجمع المنكر فرقتان فرقة لا يقول باستغراقه
ولا يشترط في العام الاستغراق بقي ههنا احتمالان آخران احدهما ان لا يقال
باستغراقه ويشترط في العام الاستغراق وثانيهما ان يقال باستغراقه ولا يشترط
في العام الاستغراق والاول فاسد بالضرورة والثاني جائز الا انه غير
منقول عن احد ولذلك قال الشارح بعد نقله عدم اشتراط الاستغراق
عن فخر الاسلام وبعض المشايخ سواء كان مستغرقا او لا ولم يذكر ح
القول بكل واحد من الاحتمالين على تقدير اشتراط الاستغراق وكذا
قال في تلخيص المقام ان بعض العلماء لم يشترط الاستغراق ولم يقولوا
بالاستغراق في الجمع المنكر وان قالوا بعمومه فكانه لم يتأمل في قوله سواء
كان مستغرقا او لا واما القائلون بعدم عموم الجمع المنكر فهم فرقة واحدة
اذ لا بد لهم من اشتراطهم الاستغراق كيلا يدخل الجمع المنكر في حد العام
مع عدم كونه منه وقد تلخص مما ذكرناه انه على تقدير اعتبار الشرط المذكور
في حد العام لا يتعين خروج الجمع المنكر عن حده بل يتوقف على فقد الشرط
المذكور فيه فمدار كونه واسطة على امرين وجود شرط الاستغراق في
العام وعدمه في الجمع المنكر فلا وجه لجعله واسطة على تقدير استغراقه
وتخصيص المراد بالجمع الذي يدل قرينة على عدم استغراقه يأباه تقييد الجمع
بالمنكر اذ لا فرق بين المنكر والمعرف في عدم الاستغراق عند قيام قرينة
دالة عليه قال تدل قرينة على عدم اقول اورد على المص فيما نقل عن
الشارح من الحاشية ان هذا التقسيم انما هو باعتبار الوضع فالمقسم

اللفظ الدال على بالوضع والدال على المعنى بالقرينة ليس من اقسامه قطعا
لا يقال ان المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي فيندرج الدال بالقرينة
في المقسم لانا نقول المتبادر من الوضع هو الوضع الشخصي والنوعي الذي
ليس في المجاز والدال بالقرينة هو النوعي الذي في المجاز نعم يمكن دفعه
بان يقال ان تاثير القرينة المخصصة في صرف الارادة عن بعض الافراد
لا في تحصيل الدلالة ولا في تعلق الارادة للباقي فخروج بعض الافراد
بدلالة القرينة عن حد الارادة لا يخرج اللفظ عن حد الدلالة بحسب
الوضع الشخصي بالنسبة الى الباقي بقي ههنا شيء وهو ان اعتبار دلالة
القرينة ههنا دون المحصور تحكم وتنصيصه ان مقتضى ما قيل في غير المحصور
من ان معناه ان لا يكون في اللفظ دلالة على الانحصار ان يكون معنى
الاستغراق ان لا يكون في اللفظ دلالة على الاختصاص والتفرقة
بينهما بالاكتفاء لعدم دلالة اللفظ في الاول وعدم الاكتفاء به في الثاني
تحكم محض كما لا يخفى قال وفي دوره بحث اقول لان التخصيص لا يخرج
العام عن حد العموم لان مداره على الاستغراق بحسب الدلالة لا على
الاستغراق بحسب الارادة وذلك لا ينتفي بالتخصيص يرشدك اليه
تقسيمهم العام الى العام المخصص والى العام الغير المخصص وتفريعهم الاحكام
على ذلك مثل ان العام المخصص يجوز تخصيصه بالقياس بخلاف العام الغير
المخصص فاندفع ما قيل فساده ممنوع لان الذي كان عاما ثم قامت القرينة
على خروجه عن عمومه لا نم انه عام حقيقة بل لو سمي عاما فباعتبار ما كان
والتحقيق في دفع ما قيل بفساده ليس بين لان المص قد اختار فيما سيجيء
ان العام الذي اخرج بعض افراده بغير مستقل حقيقة في الكل مطلقا
كالاستثناء

والذي اوجه مستعمل لحقيقة من حيث التناول ومجاز من حيث الاقتصار
قلنا اختار ههنا ان العام المخرج عنه بعض افراده حتى لم يبق فيه الاستغراق
حقيقة في الباقي والظاهر ان انتفاء الاستغراق يوجب انتفاء العموم لانه شرط
فيه عنده وحينئذ يجب ههنا التوقف لم يذكره في الواسطة لانه موضوع للكثير
بوضع واحد وليس بخاص ولا عام انتهى لان المنتفي بالتخصيص الاستغراق
بحسب الارادة وقد عرفت ان مدار العموم على الاستغراق بحسب الدلالة
وهو لا ينتفي بالتخصيص ولا يرد على المص ان الاستغراق متحقق
في الجمع المنكر بحسب الدلالة والوضع وان لم يستغرق بحسب الارادة ولو اعتبر
الاستغراق بحسبهما ما ناسب التقسيم بحسب الوضع لان تحقق الاستغراق
بحسب الدلالة والوضع في الجمع المنكر محل الخلاف والاكثر منكر له على ما
سيأتي وبه اخذ المص ثم ان الكلام في العام الخارج من التقسيم وذلك
لا يخرج بسبب التخصيص عن حده لان تسمية العام ولو بعض آخر
فلا احتياج لما قيل ولئن سلم ان البعض يسمى عاما حقيقة فمن الجائز
ان يصطلح البعض على عدم تسميته عاما ولا مشاحة فيه قيل وجد هذا
يعني قوله وقد ذكرناه بعين في المسودة ولم يوجد في النسخة الموقوفة والاولى
تركه لانهم اختلفوا في ان الاستغراق المعتبر في العام هل يكون باعتبار
دلالة اللفظ او باعتبار عموم الحكم فذكره في المسودة نظرا الى الاول
كما صرح به حيث قال ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة
ويكون المقصود الاعتراض وهو ظ وتركه بعده اختيار الثاني ولا يكون
المقصود ح الاعتراض على التقسيم فان قيل اذا كان مستغرقا بحسب دلالة
اللفظ من حيث الوضع ولم يكن فيه عموم من حيث الحكم يكون مجازا الا انه يكون

مستعملا

٧٧

الكلام ... ان يكون موضوعا
للاستغراق ... من
العموم ... ثم المعنى
... انه

مستعملا في بعض ما وضع له والكلام في الحقيقة قلنا انما يلزم ذلك لو كان
موضوعا للكل من حيث هو كل ثم استعمل في البعض كلفظ الكل مثلا اما اذا
كان موضوعا للماهية من حيث هي او مقيدة بوحدة شائعة فاستعملت
فيها من حيث وجود ما في ضمن الافراد كلها او بعضها لم يكن مجازا وكذا لفظ
الجمع فانه موضوع لما فوق الاثنين فاذا عرف باللام قصد به الاستغراق وبعد
الاستغراق لا يخرج عن وضعه قال فان الشرع يجعل الرجل اقول قال
صاحب الكشف وتسمية الانسان جنسا والرجل نوعا على لسان اهل
الشرع واصطلاحهم لانهم لا يعتبرون التفاوت بين الذاتي والعرضي
الذي اعتبره الفلاسفة ولا يلتفتون الى اصطلاحاتهم ثم قال ولا الى
استنكارهم كون الرجل نوعا للانسان بان الانسان نوع الانواع
اذ ليس بعده نوع عندهم لحكموا تارة على الرجل والمرأة باختلاف الجنس
نظرا الى الحسن التفاوت بينهما في المقاصد والاحكام فقالوا الو اشترى
عبدا فظهر انه امة لا ينعقد البيع بخلاف البهائم مع اختلاف النوع لا يمنع
الانعقاد وحكموا تارة بكونهما نوعي الانسان نظرا الى اشتراكهما في الانسانية
واختلافهما في الذكورة والانوثة انتهى ومن ههنا ثبت ان الشارح لم
يصب في قوله نظرا الى اختلافهما لانها ذكره منشأ كونهما جنسين
لا منشأ كونهما نوعين قال ثم المشترك ان ترجح اقول فيه اشارة الى
اسقاط المأول عن درجة الاعتبار في التقسيم الاول وهو انه من افراد المشترك
فلا وجه لاخذه مقابلا له وليس بداخل في المقسم لان التقسيم الاول باعتبار
الوضع وهو باعتبار الرأي وقد صرح بالثاني في شرحه فان قلت هلا يلزم
من كون المأول من افراد المشترك دخوله في المقسم ضرورة ان الداخل فيما

... كونهما نوعين على
... قول صاحب الكشف اختلافهما
في الذكورة والانوثة ...

لان التقسيم الاول وهو انه من افراد المشترك
فلا وجه لاخذه باعتبار الوضع

هو داخل فيه قلت لا يلزم لان جهة الدخول غير متحدة وما ذكر من ان الداخل
في الداخل في الشيء داخل في ذلك الشيء فيما تتحد فيه جهة الدخول وتفصيله
انه انما يلزم من دخول الماؤول في المشترك ودخوله في المقسم ان لو كان الماؤول
من افراد المشترك من حيث انه مشترك وليس كذلك فان الماؤول من افراد
لفظ يتعدد معانيه بحسب الوضع فيصدق عليه انه مشترك لكن باعتبار آخر
غير اعتبار كونه مووّلا وفي قوله فيسمى ماوّلا نوع اشارة الى ذلك حيث
لم يقل فهو ماوّل كما قال في اقسام التقسيم الاول فكانه اومى بالعدول من
الاسلوب المعهود الى ان هذه التسمية باعتبار آخر غير الاعتبار الملحوظ في
الاقسام المذكورة لا يقال فح صح اخذ الماوّل مقابلا للمشترك مع كونه من
افراده لانا نقول ليس الكلام في اخذه مقابلا له مطلقا بل في اخذه مقابلا
له مطلقا بل في اخذه مقابلا له في التقسيم الاول فتامل ثم انه غير لفظ الوجوه
الواقعة في عبارة فخر الاسلام الى لفظ المعنى ولا يخفى وجه حسن هذا التغيير
لان وجوه المشترك اعم من معانيه والمراد معانيه لا غير كما لا يخفى **قال** ان
ترجح **اقول** هذا عبارة فخر الاسلام في تعريف الماوّل وكان الظاهر ان يقال
ان رجح لان الحاصل بسبب المرجح انما هو الترجيح وانما عدل عنه الى صيغة
التفعل تنبيها على ان المراد الترجيح بالتكلف والمشقة وذلك بالحصول
بالاجتهاد والتامل في نفس الصيغة وفائدته الاحتراز عن الترجيح الحاصل
بخبر الواحد والقياس بلا مشقة وزيادة كلفة وانما احترز عن هذا
النوع من الترجيح لان الماوّل بذلك الاعتبار لا يكون من اقسام النظم
صيغة ولغة هذا على راي من قال ان المراد من غالب الراي التامل
والاجتهاد في نفس الصيغة وسياق التوجيه على الآخر ومن ههنا تبين

الظاهر ان التكلف والمشقة في الترجيح الحاصل بالقياس اقوى وابلغ من خبر الواحد كما لا يخفى

ان ما اورده

ان ما اورده المص على فخر الاسلام في ضمن قوله وانما لم اورد الماوّل لكنه شاذ
النقل عما نقص فخر الاسلام بعبارة الترجيح فانه لم يصب في عدوله عن الفاظ
تقليدا لفخر الاسلام على التصحيح وان الشارح ايضا لم يتفطن لتلك
الدقيقة الانيقة ولذلك قال و ترجحه قد يكون بغالب الرائي ثم قال
معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس **قال** واصحابنا
قسموا اللفظ **اقول** فان قلت موجب هذا التقسيم اعتبار المقابلة بين
المشترك والماوّل وقد افصح عنه الشارح فيما سبق حيث قال واللفظ
بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك
والماوّل لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او
على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان
ترجح البعض على الباقي فهو الماوّل والا فهو المشترك انتهى فما وجه قولهم
الماوّل ما ترجح من المشترك بعض وجوهه فانه صريح في اندراج الماوّل تحت
المشترك قلت انهم ارادوا بالمشترك في تعريف الماوّل ذاته وهو لفظ
يتعدد معانيه ومقابلته للماوّل انما هو باعتبار وصفه وهو كونه مشتركا
بالاشتراك الاصطلاحي وانما قلنا بالاشتراك الاصطلاحي لان الاشتراك
اللغوي غير مقيد بالقيد الذي خرج به الماوّل عن حد المشترك المصطلح
مع كونه من افراد المشترك اللغوي وذلك القيد عدم ترجح بعض معانيه
على الباقي **قال المص** اي باعتبار الوضع **اقول** اراد بيان حاصل المعنى لانه
المراد لما عرفت فيما سبق انهم ارادوا بكل واحدة من عبارتي الصيغة
واللغة معنى مخصوصا وقد افصح الشارح فيما تقدم عن هذا حيث قال
والاقرب ما ذكره المص من ان المراد منهما عبارة عن الوضع ثم في تعليله بتفصيل تبيين

منه اختلاف العبارتين المذكورتين في المعنى المراد بهما مع اتحادهما في المرجع
الذي ذكره المص قال بل باعتبار رأي المجتهد اقول ظن ان اعتبار رأي
المجتهد مطلقا يباين اعتبار الوضع فاثبات احدهما يستلزم اسقاط
الآخر وليس الامر كما ظنه فانه انما يباينه اذا كان رأيه داخلا في حد القياس
واما اذا كان بمجرد التأمل في اللفظ الموضوع فلا يكون منافيا له ومستقلا
كيف وهو متفرع عليه والفرع لا ينافي الاصل بل يكون مبتنيا له ومحققا
كما حققه الشارح قال كما ذكر في الميزان اقول قيل جعل المشترك قسيما لما ذكر
في الميزان من الاقسام ليس كما ينبغي الا ان يغير ما صاحب الميزان بغير
ما ذكر في الكتاب وفيه نظر لانه ان اريد به الاعتراض على صاحب الميزان
كما هو الظاهر من قوله الا ان يغير ما صاحب الميزان الخ فلا وجه له لان صاحب
الميزان لم يجعل المأول مطلقا قسيما للمشترك كيف وقد جعل بعضه قسيما
للخفي والمشكل والمجمل وان اريد به دفع الاعتراض عن القوم بان مرادهم
من المأول ما هو قسيم للمشترك وما ذكر في الميزان لا يصلح قسيما له
فرجع الى الجواب الذي ذكره الشارح لان حاصله ان الكلام في المأول
الخارج من التقسيم الاول لانه ثبت في احدهما بقرينة كونه من المشترك
وفي الآخر بقرينة كونه قسيما له وبهذا القدر من الفرق لا يكون ما ذكر جوابا
آخر فتدبر قال يسمى مفسرا اقول هذا غير المفسر الذي هو احد الاقسام
الخارجة من التقسيم الثالث لانه من اقسام الظاهر وهذا اما من قبيل المشترك
الذي هو احد الاقسام الخارجة من التقسيم الاول واما من اقسام الخفي
فاذا كان المفسر مستعملا في المعنيين المختلفين فلا بعد في استعمال
المأول المقابل له في المعنيين المختلفين ايضا فلا وجه لايراد النقض

باحدهما

باحدهما على حدة الا ان يغير فتدبر قال لانه الذي من اقسام النظم اقول وذلك
لان صيغة المشترك كما تدل قبل التأويل على احد معانيها بالوضع كذلك
بعده تدل عليه بالوضع ولا تأثير للتأويل في تغير تلك الدلالة
فالمأول من المشترك من اقسام الصيغة واللغة بخلاف المأول من
اقسام الخفي والمشكل والمجمل ومن قال بخلاف سائر اقسام المأول
لم يصب حيث لزم منه ان يكون المأول مشتركا بالاشتراك المعنوي
بين ما ذكره فخر الاسلام وما ذكره صاحب الميزان وذلك غير منقول
عنهم بل الظاهر انه مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي كالمفسر بين المعنيين
المنقولين انفا وما غره الا قول الشارح تعريف مطلق المأول فانه
ظن ان له معنى عاما شاملا للمعنيين ولا بد له من التأويل فيقال تأمل
لا يقال لا بد في المأول من انضمام التأويل على الدلالة بالوضع فلا يكون
من الاقسام الخارجة بمجرد الدلالة بالوضع لانا نقول ملاحظة امر آخر في التأويل
ليس لاجل تحصيل الدلالة بل لتعيين المراد فلا ينتفع به عدم كون الاقسام
المنتجة والدلالة بالوضع بل لان المراد من تجريد الدلالة تجريدها عما اعتبر
في سائر التقاسيم لا تجريدها عما يغايرها من الاعتبارات مطلقا فلا ينافيه
ملاحظة امر آخر قال الظن الغالب اقول معنى الظن انما يحصل من تقييد
الرأي بالغالب فان مطلق الرأي اعم منه فلو ترك توصيف الظن بالغالب
كان احسن كيلا يوهم تفسير الرأي بالظن وايضا فيه ايهام كون بعض الظن
غير غالب قال كما في ثلثة قروء اقول وذلك لان القرء بفتح القاف وضمها

مطلب القرء

واشهرهما الفتح وهو الذي قاله الجمهور من اهل اللغة واقتصر بعضهم على الفتح
على انه مشترك بين الطهر والحيض قال يونس وابو عمرو وابن العلا وابو عبيدة انه

من الاضداد وهو في لغة العرب مستعمل في المعنيين جميعا وكذلك في الشرع
ومن هذا الاختلاف في اللغة وقع الاختلاف في الاقراء في العدة بين الصحابة
وفقهاء الامة فعند علي وابن مسعود وابي موسى الاشعري ومجاهد ومقاتل
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وفقهاء الكوفة انها الحيض وعند زيد بن ثابت
وابن عمر وعائشة ومالك والشافعي واهل المدينة رضي الله انها الطهر
والذاهبون الى الاول تاملوا في جوهر الكلمة فوجدوها قد وضعت
لمعنى الجمع وقالوا ان معنى الجمع موجود في الحيض دون الطهر فرجحوا معنى
الحيض بهذا الاعتبار على الطهر والذاهبون الى الثاني ايضا تاملوا
فيها على الوجه المذكور وقالوا ان معنى الجمع انما يوجد في الطهر لان اجتماع
الدم في الرحم في زمان الطهر فرجحوا معنى الطهر بهذا الاعتبار على معنى
الحيض قال ابو اسحاق الزجاج والذي عندي في حقيقة هذا ان
القرء الجمع في اللغة من قولهم قريت الماء في الحوض وانما القرء اجتماع
الدم في الرحم وذلك انما هو في الطهر انتهى ومن ههنا تبين ان المثال
المذكور يصلح مثالا على الاصلين غير مخصوص باحدهما كما سبق الى وهم
الناظر من هذا المقام قال يضاف الى الصيغة اقول لان اضافة
الحكم الى الدليل الاقوى اولى ولهذا كان الحكم في المنصوص عليه مضافا
الى النص لا الى العلة لانه اقوى منها وان كان في غير محل النص مضافا الى العلة
بخلاف المفسر لان التغيير اللاحق به مثله في القوة فيجوز اضافته الى المفسر
كذا في الكشف وبهذا التحقيق اندفع ما قيل انه يجب ان يجعل المفسر
من المشترك ايضا قسما من هذا التقسيم لعدم ظهور فارق بينه وبين
ذلك المأول وقد عرفت ان المرجح تاملا كان في نفس الصيغة او قياسا

مولانا خسرو وحسن چلبي

اوخبر

او خبر الواحد يرتفع مزاحمة الغير والنص انما اراد الحكم بمجرد الوضع لكن عرض له
بسبب وضع الاشتراك مزاحمة الغير فاذا دفع تلك المزاحمة اراد
الحكم بمجرد وضعه فكان من اقسام النظم صيغة ولغة قال وقيل المراد
بغالب الراي اقول قد مر فيما سبق ان هذا مختار من قال المأول ما ترجح
من المشترك احد وجوهه بغالب الراي وان في قوله ترجح اشارة الى ذلك
بناء على كون بناء التفعل للتكلف فتامل وانه غير معلوم للشارح فلذلك
صدره بصيغة المجهول وتمسك في الجواب الاول بما يدل على الضعف في هذا
الجواب كما سبق لبعض الاوهام نعم فيه توجيه لاحتمال تعميم غالب الراي
للقياس وخبر الواحد ولا يلزم من امكان احتمال التعميم بنوع توجيه
ضعف احتمال التخصيص المستغني عن التوجيه خصوصا اذا كان مقارنا
لقرينة مرجحة قال فانه يكون تفسيرا لا تاويلا اقول قال الشيخ ابو منصور
التفسير هو القطع على ان المراد باللفظ هذا فان قام دليل مقطوع به على المراد
يكون تفسيرا صحيحا مستحسنا وان قطع على المراد لا بدليل مقطوع به فهو
تفسير بالراي وهو حرام لانه شهادة على الله تعالى بما لا يامن من ان يكون
كذبا فاما التاويل فهو بيان عاقبة الاحتمال بالراي دون القطع فيقال
يتوجه اللفظ الى كذا وكذا وهذا الوجه اوجه بشهادة الاصول فلم يكن
فيه شهادة على الله تعالى وقال فخر الاسلام في المأول ماخوذ من آل يؤول
اذا رجع واولته اذا رجعته وصرفته لانك لما تاملت في موضع اللفظ
وصرفت اللفظ الى بعض المعاني خاصة فقد اولته اليه وصار ذلك عاقبة
الاحتمال بواسطة الراي قال الله تعالى هل ينظرون الا تاويله اي عاقبته
ثم قال في المفسر الا انه مكشوف كشفا بلا شبهة ماخوذ من قولهم اسفر الصبح

اذا اضاءت اضاءة لا شبهة فيه وسفرت المراة عن وجهها اذا كشفت النقاب
فيكون هذا اللفظ مقلوبا من التسفير وقال صاحب الكشف فيكون هذا
اللفظ اى التفسير مقلوبا من التسفير ومعناهما واحد وهو الكشف و
الاظهار على وجه لا شبهة فيه فيكون من باب الاشتقاق الكبير كجبذ وجذب
وطمس وطمح الا انه قيل السفر كشف الظاهر كما ذكرنا والفسر كشف الباطن
ومنه التفسرة للقارورة التى يأتى بها عند الطبيب لانها تكشف عن
باطن العليل تسمى كشف البقاع بتغير الا انه كشف باطن الا انه اخص
اخطأ المص والشارح فى زعمهما ان التفسير من التسفير لاستوائهما بلى
فى التصرف وذلك يدل على اصالة كل منهما فى بنائه واختص الشارح
بالخطاء فى زعمه انه يكون من باب الاشتقاق الكبير لان كونه من هذا الباب
ينافى كونه مقلوبا من التسفير قال صاحب الكشاف فى تفسير قوله تع
من الصواعق وقرأ الحسن من الصواقع وليس بقلب للصواعق لان
كل البنائين سواء فى التصرف واذا استويا كان كل واحد بناءا على حياله
الا ترى انك تقول صقعه على رأسه وصقع الديك وخطيب مصقع مجهر بخطبته
ونظيره جبذ فى جذب ليس بقلبه لاستوائهما فى التصرف ثم ان التفسرة
ماء المريض المستدل به على علته لا القارورة كما زعمه ولا نظر الطبيب
الى الماء كما زعم الجوهرى نص صاحب الكشاف على ما قلنا حيث قال فى اساس
اللغة ونظر الطبيب فى تفسرة المريض وهى ماؤه المستدل به على علته
وكذلك كل ما تُرجِم عن حال الشىء فهو تفسرته قال وكذا اذا لم يكن
مشتركا اقول يعنى حال ما لم يكن مشتركا بل كان حقيقيا او مجازا او مشككا
كحال المشترك اى انه اذا حمل على احد معنييه بقطع يكون تفسيرا الا تأويلا

واذا حمل

واذا حمل بقياس او خبر واحد لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم
صيغة ولغة ولم يرد انه ليس من قبيل المأول مطلقا كى ان المشترك
اذا حمل على احد معنييه لقطع او بخبر واحد او قياس لا يكون مأولا
اذ لا صحة للمقدمة القائلة ان المشترك اذا حمل على احد معنييه بخبر واحد
او قياس لا يكون مأولا الا ان المنع قبل بهذا كونه بهذا الاعتبار من اقسام
النظم صيغة ولغة لا كونه مأولا فافهم قال وكذا اسم الاشارة اقول
لما توجه على التقسيم المذكور ان اسم الاشارة من الاسماء الظاهرة وليس
من الاقسام المذكورة مع دخوله فى المقسم فيخرج وجه عن اقسام اختل
امر التقسيم لفقد شرط الانحصار اراد الشارح دفعه بنوع تمحل حيث قال
فكانه اراد ما ليس بمضمر ولا اسم اشارة واشار بعبارة كانه الى ضعف
تلك الارادة لعدم الدلالة فى قوله الاسم الظاهر عليه والتخصيص بقرينة توقف
صحة التقسيم عليه تكلف لا يخفى وبتقرير ما الايراد المذكور تبين فساد ما
قيل زعم العلامة ان هذا التقسيم للظاهر فى مقابلة المبهم ثم اخرج عنه اسم
الاشارة ايضا وليطال ان المضمر اسم وكذا اسم الاشارة وهما موقفان
ويصدق عليهما حد المعرفة وكل ما هو اسم لا يخرج عن هذا التقسيم لانه حاصر
لجميع الاسماء لكونه دائرا بين النفى والاثبات فالمراد بالظاهر ما يقابل المشترك انتهى
ولا يذهب عليك ان قوله كل ما هو اسم لا يخرج عن هذا التقسيم غير مسلم وكذا
ما ذكره فى تعليله لان مبناه على عدم التخصيص الذى ذكره الشارح فى المقسم
وهل الكلام الا فيه ودائرة النفى والاثبات تضيق بتضييق المراد وهو
المقسم فافهم بهذا الاعتبار ثم ان حمل الظاهر على ما يقابل المشترك غير ظاهر لانعقاد
الاصطلاح به لانه غير لازم بل لفقد الدلالة عليه كما لا يخفى لا يقال الاعتراض

على التقسيم المذكور بعدم الانحصار كما يتوجه باسم الاشارة كذلك يتوجه بالموصول
فانه ايضا خارج عن الاقسام المذكورة مع دخوله في المقسم ولم يتعرض له الشارح
وحقه ان يتعرض له ايضا الا انه مندفع بان يقال انه ليس بخارج عن الاقسام
المذكورة بل مندرج في قسم اسم الجنس ولذلك لم يتعرض له لانه مردود لتصريح
النحاة بعدم كونه من ذلك القسم ذكره صاحب الاقليد ولا ان القسم يجوز
ان يكون اعم من المقسم من وجه فالموصولات داخلة في العام وان لم تكن داخلة
فيما قسم اليه من الصفة واسم الجنس لانه مع عدم صحته لا يدفع السؤال لان
منشاه دخوله في المقسم مع خروجه عن الاقسام المذكورة لا دخوله في
القسم مع خروجه عنها بل لانه محل الفاعل المبني مبهم والموصول كاسم الاشارة
من المبهمات والضمير مبهم ايضا اذ التعيين فيه يحصل من خارج اللفظ وان
لم يندرج في المبهمات بحسب اصطلاح النحاة قال مع وزن المشتق اقول
يعني مع ما وضع له وزن المشتق والمراد بوزنه هيئته ومعناها الوضعي الذات
المبهمة والمراد من المشتق منه بقرينة ذكره في مقابلة الوزن مادته فالمعنى
ان كان معناه عين ما وضع له مادة المشتق منه وهيئة المشتق فصفة
وانما قال مع وزن المشتق لما عرفت ان مدلوله الذات وهي متبوعة والاصل
في مع ان يدخل المتبوع اذا اخبر عن شيئين مثلا يقال جاء الوزير مع الامير
ولا يقال جاءني الامير مع الوزير ولا يعدل عن هذا الاصل الا لنكتة وليس
قوله تعالى ان الله معنا وقوله تعالى ان الله مع الصابرين من هذا القبيل لان الاخبار
فيهما عن شيء واحد وهو الله تعالى وبهذا التفصيل تبين ضعف ما قيل ان مع
كثيرا ما يدخل التابع كما في قوله تعالى ان الله معنا وان الله مع الصابرين وغير ذلك
وما قيل في رده ان الاكثر دخول مع على المتبوع يقال جاء الوزير مع الامير ولا يقال

جاء الامير

جاء الامير مع الوزير ثم انه نبه على ان المقصود الاصلي مدلول المشتق حيث
قدمه فان البداية بالشيء دليل للعناية به نص على ذلك الامام السرخسي في اصوله
وبذلك خرج اسم الالة ونحوه عن الحد المذكور فان معناه وان كان كمعنى الصفة
مركبا من معنى مادة المشتق منه ومعنى هيئة المشتق لكن الغالب فيه جزء الذات
على عكس الصفة ولذلك يوصف ولا يوصف به بخلاف الصفة والغلبة دليل
الاصالة وبهذا اعلم ان المعنى ايضا وان كان متحققا في اسماء الالة والزمان
والمكان كالصفات لكن الاهتمام في الاسماء المذكورة الى جانب الذات اقوى
والعناية به اشد وتبين ان الشارح لم يصب فيما ذكره في المطول حيث
قال في بحث الاستعارة التبعية منه فالاولى ان يقال ان المقصود الاهم
في الصفات واسماء الزمان والمكان والالة هو المعنى القائم بالذات لا نفس
الذات وهذا كيف وقد صرح بخلاف ذلك في شرح الكشاف حيث
قال ويستدل على ان المقصود هو المعنى او الذات بان الاول لا يوصف
ويوصف به والثاني بالعكس انتهى وبما قررناه اتضح وجه صحة ما اشتهر
لا المصنف سماعا منه وحاصله ان يجعل مع متعلقا بوضع حتى يكون معناه
وزن المشتق مع المشتق منه جزءا من الموضوع ويراد بوزن المشتق
هيئته والمعنى ان الاسم الفلاني كان معناه عين ما وضع له كلا الامرين
المشتق منه ووزن المشتق فصفة وهذا صادق على كل صفة فان ما اشتقت
هي منه موضوع لمعنى وهيئتها موضوعة لمعنى اخر كهيئات الفاعل والمفعول
وغيرهما وبطل ما قيل فلا يرد منع انعكاس التعريف ولكن يرد منع اطراده
لصدقه على اسماء الزمان والمكان والالة ولم يجعلها احد من الصفات
ولعل المصنف التزم مخالفة القوم في الاصطلاح وجعل المذكورات من الصفات

وجه كون اسم الزمان والمكان والالة غالبا ... بخلاف الصفة

فائدة حسن

فان الاسماء المذكورة ليست من الحروف والافعال فيلزم ان يكون من الصفات
واندفع ما قيل ان المراد بوزن المشتق ان كان لفظا ما يوزن به المشتق فليس يخرج
الضارب بمعنى الضرب مع لفظ ضارب وان كان المراد به معنى ما يوزن به المشتق
يكون حاصلا ان معنى الضارب عين معنى الضرب مع معنى الضرب ومن يقوم به الضرب
وهذا فاسد لا فائدة فيه واجيب بان مراده معناه التضمني ولذلك قال
عين ما وضع له المشتق منه ولم يقل عين معنى المشتق منه للدلالة على ان المراد
بمعنى المشتق معناه المطابقي وللاشارة الى ان المراد بمعنى المشتق المعنى
التضمني ومراده بقوله وزن مشتق وزنه الدال على القائم به المعنى وهو الذات
المبهمة ويكون قوله مع وزن المشتق حالا من قوله معناه وهذا ايضا يدل
على ان المراد من معنى ما يوازن به المشتق معناه التضمني فيخرج عن الحد
نحو اسم الآلة ويدخل فيه نحو الابيض انتهى ولا يذهب عليك انه ليس فيما ذكر
ما يدل على خروج اسم الآلة ونحوه عن الحد المذكور لان معناه ايضا المعنى
المطابقي للمشتق منه المقارن للمعنى التضمني للمشتق وتبين ان الشارح
لم يحم حول مراد المص بقوله مع وزن المشتق فقال ما قال بقي ههنا شيء
وهو ان من الصفات ما يدل على النسبة كالتامر واللابن ومعنى الحد
على الوجه الذي اوضحناه لا ينتظمها كما لا يخفى **قال** واحترز بقوله مع وزن المشتق
اقول واما الاحتراز عن الاعلام المشتقة نظرا الى المعنى الاصلي كاحمر فقد
حصل بالقيد الاول لان معنى المشتق منه غير معتبر في المعنى الموضوع له فيها
قال وهذا معنى قولهم **اقول** يعني ان المعنى الذي بينه في المثالين معنى قولهم
ما دل الخ وما بينه في المثالين صحيح فلا يجري في غيرهما فكذا اعترض عليه فلا يتجه
ان يقال ان تعريفهم هذا للصنف صحيح وما ذكره المص في تعريفها لو كان معناه هذا

يستقيم

فيستقيم ايضا فكيف توقف عليه والا فكيف قال وهذا معنى قولهم الخ **قال**
والا **اقول** اي وان لم يكن كذلك اعم من ان لا يوجد فيه المعنى المصدري
اصلا او يوجد ولكن لا يدخل في الموضوع له او يدخل فيه ولكن لا يكون مقصودا
فان تشخص معناه فعلم مشتقا كان باعتبار معناه الاصلي كاحمر او غير مشتق
كزيد والا فاسم جنس مشتقا كان كاسماء الزمان والمكان والآلة او غير
مشتق كابل وفرس ولما كان اشتقاق العلم باعتبار معناه الاصلي لا باعتبار
معناه العلمي لم يكن انقسام العلم الى المشتق وغيره بحسب نفسه كانقسام اسم
الجنس الى ما ذكر فقول المص وهما اما مشتقان او لا خاليا عن خلل حيث
سوى بينهما في الانقسام الى المشتق وغيره والشارح قصد التنبيه على ذلك
بقوله ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي الخ ولكن لم يتنبه له
بعض الناظرين فيه حيث قال ولا يخفى ان ليس المراد بكون العلم مشتقا
اشتقاقه نظرا الى المعنى العلمي بل الى المعنى الاصلي المنقول عنه المعتبر في حال
العلمية في الجملة ولهذا جوز النحاة دخول اللام عليه فاندفع قول النحرير
ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا الخ ان اراد به الطعن على المص كما هو الظاهر
قال فان تشخص معناه فعلم **اقول** التشخص المعتبر في العلمية ما يعم الخارجي
والذهني والمراد من التشخص الذهني تعين الماهية في الذهن وتميزها عن
سائر الاجناس فيصدق الماهية معه على الفرد الخارجي لا التشخص العارض
لها بسبب حصولها في الذهن الذي لا يمكن صدقها ماخوذة معه على الفرد
الخارجي كما سبق الى وهم من قال لو اعتبر التشخصات الذهنية في الاعلام
الجنسية لاستلزم عدم اطلاقها على الافراد الخارجية بقي ههنا شيء
وهو ان لا يكفي تشخص معناه في العلمية بل لا بد معه من الاشارة بجوهر

تامله حسن جدا

للامام الميداني كتاب مسمى بنزهة الطرف

قال رئيس النحاة هو ان يجد بين اللفظين تناسبا في اللفظ والمعنى وهو على ثلثة انواع صغير وهو ان يكون بينهما تناسب في الحروف والترتيب نحو ضرب من الضرب وكبير وهو ان يكون بينهما تناسب في اللفظ دون الترتيب نحو جبذ من الجذب واكبر وهو ان يكون بينهما تناسب في المخرج نحو نعق من النهق تاج الاسماء

٨٠

اللفظ لا بتعيين المعنى وحضوره لان التعريف مطلقا هو الاشارة الى ان مدلول اللفظ معهود او ان معلوم متعين حاضر في الذهن وقد صرح به بعض الفضلاء حيث قال التعريف يقصد به متعين عند السامع من حيث هو متعين كانه اشارة اليه بذلك الاعتبار واما النكرة فيقصد بها التفات النفس الى المتعين من حيث ذاته ولا يلاحظ فيها تعينه وان كان متعينا في نفسه لكن بين مصاحبة التعين وملاحظته فرق جلي ومزيد تحقيقه في ذلك مقدمة هي ان فهم المعاني من الالفاظ بمعونة الوضع والعلم به فلا بد ان يكون المعاني متصورة ممتازة بعضها عن بعض عند السامع فاذا دل باسم على معنى فلا يخ اما ان يكون ذلك الاعتبار ان يكون المعنى متعينا عند السامع متميزا في ذهنه ملحوظا معه او لا فالاول يسمى معرفة والثاني نكرة ثم الاشارة الى تعيين المعنى وحضوره ان كان بجوهر اللفظ يسمى علما اما جنسيا ان كان المعهود جنسا او ماهية كاسامة واما شخصيا ان كان فردا منها كزيد واكثر كابانين والا فلا بد من امر خارج عنه يشار به الى ذلك مثل الاشارة في اسماء الاشارة وكقرينة التكلم والخطاب والغيبة في الضمائر وكالنسبة المعلومة جلية او غير جلية في الموصولات والمضاف الى المعارف وكحرف اللام والنداء في المعرفات بهما قال ولا يصح التمثيل الخ اقول ومن وهم ان التمثيل به يصح اذا جعل علما ثم اتفق اشتراكه لكثرة المتعلقين به فانه يكون اسم جنس مشتقا فقد وهم لان الشركة اللفظية لا تنافي التشخص المعتبر في العلمية فلا يتحقق تحققه في كون نحو ضارب اسم جنس على ان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق وشرط اسم الجنس على موجب التقسيم المذكور ان لا يكون كذلك قال لانه جعل الصفة اقول بل لانه شرط في اسم الجنس على ما ذكره

انما

انما ان لا يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق ونحو ضارب معناه كذلك وكون الصفة قسيما لاسم الجنس انما نشأ منه فالعلة ما ذكرناه وما ذكره ليس بعلة بل هو مع المعلل معلولا علة واحدة هي ما ذكرناه قال باعتبار العلم اقول مع اشارة الى العلل بقوله فرد احدهما الى الآخر هذا الحد ذكره الامام الميداني في نزهة الطرف وفي اختيار التركيب على اللفظ اشارة الى ان هذا الحد حد للاشتقاق الاصغر فانه يعتبر فيه الموافقة في الحروف الاصول مع الترتيب الذي هو التركيب دون اللفظ ومن غفل عن هذه الاشارة قال الظاهر من قوله والتركيب ان التعريف لمطلق الاشتقاق فيدخل مثل جبذ من الجذب ولو قال والترتيب لاختص بالاشتقاق الصغير انتهى واما في عبارة الاصل من قوله في اصل المعنى اشارة الى ان التناسب في نفس المعنى بحيث يكون معناهما متحدا غير معتبر في الاشتقاق ومن اشتبه لذلك قال اعتبار التناسب في المعنى للاحتراز عن مثل ذهب وذهب واعتبار التناسب في اللفظ للاحتراز عن مثل قعد وجلس حيث زعم ان مثل قعد وجلس من المترادفين لا يحترز عنه بالقيد الاول فتامل واعلم ان المشتق والمشتق منه متعينان عند واضع اللغة لا يشتبه ولا يلتبس فلذلك صح التعريف باعتبار حال واضع اللغة وهو التعريف الذي ما يدل على تعينهما فان قولنا ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه ظاهر في ان احدهما بعينه مشتق وهو المأخوذ والآخر بعينه مشتق منه وهو المأخوذ منه وليسا بمعينين عند غيره حيث لم يذكر له قاعدة كلية وضابطة شاملة فانهم اطلقوا القول باشتقاق المزيد من الثلاثي ثم خالفوه في امثلة منها التقدير فانه مشتق من التقدير ومنها الوجه فانه مشتق من المواجهة ومنها اليم فانه

قال صاحب الهداية في اول كتاب الطهارة ان الوجه مشتق من المواجهة قال الشيخ اكمل الدين في شرحه اعترض عليه بان الثلاثي لا يكون مشتقا من المنشعبة وليس بشيء لان ذلك في الاشتقاق الصغير واما في الاشتقاق الكبير وهو ان يكون بين كلمتين تناسب في اللفظ والمعنى فهو جائز انتهى فان كان هذا الجواب يكفي في غيره من الامثلة ايضا ولا يكون في ذكر ما نقله لقولهم باشتقاق المزيد من الثلاثي مطلقا
المولى المرحوم عزمي زاده افندي

مشتق من اليتم ومنها البح فانه مشتق من التبرج نقض على هذا الكلام صاحب الكشاف فلذلك لم يتعرض التعريف باعتبار العلم ما يدل على تغيرها وبهذا التفصيل تبين ف وما قيل الحق ان احد اللفظين المتناسبين متعين لكونه مشتقا والدال على معنى الآخر مع الزيادة متعين لكونه مشتقا منه وهذا التعريف خلو عن الدلالة على ذلك اذ لا يعلم منه انه هل يصلح كل واحد من اللفظين لان يرد الى الآخر حتى يكون تمايز المشتق والمشتق منه بالاعتبار ام احدهما في نفسه متعين لان يرد الى الآخر كما هو الحق قال ولا يخفى ان العلم له اولا قيل لان المناسبة بين الشيئين لا يعقل الا باعتبار صفة لهما ومعنى العلم ليس الا الذات المسمى فلا يتحقق فيه من هذه الحيثية المناسبة بينه وبين غيره التي هي شرط الاشتقاق وفيه بحث لان جهة المناسبة لا يلزم ان يكون داخلة فيه بل يجوز ان يكون لازما مناسبا للمشتق منه ولا يذهب عليك انه لا يكون المناسبة بينهما باعتبار اصل المعنى بل باعتبار العارض وقد مر ان التناسب المعتبر في الاشتقاق المصطلح مقيد بذلك القيد وقد صرح به لك في التعريف الاول وفي التعريف الثاني وان ذكر التناسب مطلقا لكن المراد منه ايضا التناسب في اصل المعنى بقرينة التصريح به في التعريف الاول والقول بان الفرق بين التعريفين بالاعتبار ولو لم يكن ذلك القيد معتبرا في التعريف الثاني ايضا لكان الثاني اعم من الاول فيتحقق التغاير بينهما ذاتا وكان الشارح تدارك دفع تلك المناقشة بالتنبيه على اعتبار ذلك القيد في تعريف الاشتقاق ولم يتنبه له المعترض قال صاحب الكشاف وهو ان الاسم من الاسماء المحذوفة الاعجاز كيد ودم واصله سمو بدليل تصريفه كاسماء وسمي وسميت واشتقاقه
تصغير

من السمو

من السمو لان التسمية تنويه بالمسمى واشادة بذكره انتهى وانما قال اصله سمو ثم قال واشتقاقه ان اشتقاقه باعتبار الاصل من السمو ولم يقل من اول الامر واشتقاقه من السمو لان معنى التنويه والاشادة معتبر في معنى السمو دون الاسم فلا اشتقاق على الاصطلاح بين الاسم والسمو بين الاسم والسمو وكذا الاشتقاق بين الاسم والسمو المعتبر فيه معنى التنويه والاشادة ضرورة ان اشتقاقه من السمو يقتضي ذلك نعم بينهما علاقة الاصالة والفرعية فان دائرة الاصالة اوسع من دائرة الاشتقاق اذ يكفي فيها صلاحية اخذ الفرع من الاصل مطلقا ولا يلزم ان يكون ذلك الاخذ بطريق الاشتقاق ومن لم يتنبه لما قررناه قال ويكفي هذا الاعتبار يعني كون جهة المناسبة بين المشتق والمشتق منه لازما للمشتق في الاشتقاق عند المحققين الا يرى ان صاحب الكشاف صرح بان الاسم مشتق من السمو لانه تنويه بالمسمى واشادة بذكره ولا شك ان الاشادة او الرفع خارج عن مفهوم الاسم ثم قال وبالجملة اذا كان لشيء معين صفة بها تناسب معنى آخر فقد يؤخذ باعتبار تلك المناسبة لذلك الشيء علم من اللفظ الدال على ذلك المعنى ويكون تلك المناسبة سببا للترجيح الماخوذ على سائر الالفاظ لجعله علما فالاشتقاق في هذا باعتبار المعنى العلمي لا الجنسي كالدبران والعيوق انتهى ونحن نقول لا كلام في صحة اخذ العلم لشيء معين باعتبار ما فيه من صفة بها يناسب المعنى الاصلي لذلك العلم انما الكلام في كون ذلك الاخذ بطريق الاشتقاق وقد عرفت ما هو الحق فيه ثم ان منشأ تفريع قوله فالاشتقاق في هذا باعتبار المعنى العلمي لا الجنسي عدم الفرق بين مطلق الاخذ والاخذ بطريق الاشتقاق وقد نبهت على الفرق بينهما قال ابن يعيش في شرح

للمنفصل وتساوى بالغلبة مجرى الاعلام ولزمته اللام فقولهم الدبران والعيوق
والسماك للنجوم الموذنة فانها اوصاف فى الحقيقة مشتقة بمعنى الفاعل
ولزمته لانهم ارادوا بها معنى الصفة والدبران ماخوذ من دبر اذا
تاخر بمعنى الدابر وهم يزعمون ان الدبران يتبع الثريا خاطبا لها ونظيره
من الصفات الصلتان وهو النشيط ماخوذ من السيف الصلت والعيوق
ماخوذ من عاق يعوق بمعنى العائق قالوا عاق الدبران عن الوصول الى
الثريا زعموا ان الدبران جاء خاطبا وساق مهرها كواكب صغارا معه
تسمى القلاص والعيوق بينهما فى العرض الى ناحية الشمال فكانه يعوقه
عنها ونظير العيوق من الصفات العقيم والسماك من سمك اذا ارتفع و
السماء سامكة اى مرتفعة ومنه النجوم السوامك ومعنى السماك السامك
انتهى ولا خفاء فى ان قوله فانها اوصاف فى الحقيقة مشتقة بمعنى الفاعل نص
على بطلان ما زعمه القائل المذكور من ان الدبران والعيوق مشتقان
باعتبار المعنى العلمى لا الحقيقى قال بل باعتبار المعنى اقول فان قيل ذهب
صاحب الكشاف الى ان لفظة الله مشتق من اله بالكسر بمعنى تحير لتحير
العقول فى معرفة ذاته تع وحقيقة صفاته لا بمعنى انه اشتق منه اسم لمن هو
كلى يصدق عليه وعلى غيره ثم نقل عنه الى ذلك الفرد منه فانه ام الاسرى
انهم قالوا انه من الاعلام الغالبة تقديرا هذا والظاهر انه لا منع من وضع
اسم الشخص لمناسبة بينه وبين ما اشتق منه من غير اعتبار ما ذكر فان ذلك
مستغنى عنه لا ضرورة تلجينا اليه كذا قيل ولك ان تقول للتبجرة فى نحو
هذا الوضع ان الشان فى كون ذلك الاسم الموضوع على مشتق باعتبار
معناه العلمى واعتبار ما ذكر اى اضطر اليه لتصحيح الاشتقاق على ما هو

توريه

توريه المنقول عن ائمة العربية ثم قيل وعلى تقدير التسليم يصدق تعريف المشتق
على المعنى العلمى المنقول اليه كما زعمت اولا يلزم ان يكون المناسبة للمعنى المشتق
منه باعتبار نفس معنى المشتق بل يكفى ان يكون باعتبار صفاته وعوارضه
وقد عرفت وجه اندفاعه قال بلا قيد اقول يعنى قيدا زائدا على معناه ومسماه
ومفهومه فصارم مطلق مع انه موضوع للسيف القاطع لانه معناه ومفهومه
قال مشوبا ان المراد اه اقول صنف هذا الكلام امرين الاول ان المسمى غير الفرد
وهذا ما دل عليه قوله نفس المسمى دون الفرد والثانى ان المراد من المطلق
نفس الماهية دون الفرد وهذا ما اراد بالمشوب وفى كل من الامرين بحث
اما فى الاول فلان المراد من المسمى الموضوع له وهو فى اسم الجنس والصفة
الماهية المقيدة بالوحدة الشايعة المسماة بالفرد المنتشر على راى ونفس
الماهية على راى آخر وكلامه مبنى على الراى الاول دون الثانى يرشد اليه
قوله وعلم ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد
النوعى لان وضع المطلق على الراى الثانى لنفس الماهية النوعية مع قطع
النظر عن وحدتها فلا يكون عنوان الواحد معتبرا فى الموضوع له فان قلت
اليس يانى قوله او اشخاصه عن ذلك فان ضميره راجع الى المسمى والاشخاص
لا يكون الا للكلى قلت لا لان الماهية مع الوحدة الشايعة ايضا كلية
يصدق على كل واحد من الاشخاص المندرجة تحت تلك الماهية غاية
ان صدقها على كل واحد منها على سبيل البدل خاصة بخلاف نفس الماهية
فانها كما يصدق على كل منها على سبيل البدل كذلك يصدق عليها مجتمعة
فيجوز اسناد الاشخاص الى الماهية مع الوحدة الشايعة ايضا وبما قررنا
تبين فساد ما قيل لعله اى استفاد هذا الاشعار من حمل المسمى على الطبيعة

مولانا خسرو

النوعية بملاحظة رجوع ضمير اشخاصه في المتن الى المسمى وقوله في الشرح
لان المطلق وضع للواحد النوعي واما في الح فلان قوله بلا قيد صريح في ان
المطلق ليس فيه دلالة بقيد فلا وجه لقوله انه مشوب به ويمكن دفعه بانه يحتمل
ان يقال ان المراد من القيد ما عدا الوحدة فانها لشدة لصوقها بالماهية
نزلت منزلة الذاتيات والحقت بها كان في دلالة قوله بلا قيد على ما ذكر نوع
ضعف فعبر عنها بالاشعار لا يقال سيصرح الشارح بان معنى اللفظ في
مفهوم اللفظ وافراده فيقال لكل من زيد وعمرو انه مسمى بالرجل فالاشعار
في كلام المص بان المراد من المطلق ليس الفرد غير مسلم لانا نقول مراده من
المسمى هنا المدلول وهو يعم المفهوم والفرد لان اللفظ كما يدل على ما وضع
له وهو المفهوم كذلك يدل على ما صدق عليه ذلك المفهوم وهو الفرد بخلاف
ما نحن فيه لما عرفت ان المراد من المسمى ههنا الموضوع له وهو المفهوم على
رأي وفرد لا بعينه على رأي لا ما يعمهما قال للقطع بان المراد اقول كما ان
كون الرجل في قولك رأيت رجلا الفرد مقطوع به بقرينة تعلق الرؤية به
ضرورة ان المرئي لا يكون الا فردا كذلك كون المراد من الرقبة
في قوله تع فتحرير رقبة الفرد مقطوع به بقرينة تعلق التحرير به ضرورة ان
المحرر لا يكون الا فردا وكذا الحال في ادخل السوق واشتر اللحم فان تعلق
الدخول والاشتراء قرينتان تحقيقيتان لكون المراد من السوق واللحم الفرد
لا المفهوم وبهذا تبين بطلان ما قيل ان المقصود الاصلي نفس المسمى
دون الفرد وانما جاءت الفردية بالنظر الى امر عارض مثلا في قوله تع فتحرير رقبة
اريد بالرقبة نفس المسمى يعني ان خصوصية الفردية ليست ملحوظة اصلا
وانما جاءت من اضافة التحرير فانه لا يقع الا على الفرد كما يقال في العهد الذهني

نحو

[illegible]

٨٧

نحو ادخل السوق واشتر اللحم ان المراد نفس المسمى والخصوصية من القرينة
ولذا قيل انه في المعنى كالنكرة والعجب انه مع اعترافه بان التحرير لا يقع الا
على الفرد كيف يقول ان المقصود نفس المسمى الاصلي دون الفرد فان عدم وقوعه
على نفس المفهوم مانع عن ارادته كما لا يخفى ثم ان المراد من الخصوصية
في قولهم الخصوصية من القرينة خصوصية الفرد بعينه لا خصوصية
الفرد لا بعينه بقرينة قولهم انه في المعنى كالنكرة فان النكرة لا تخرج عن
الخصوصية الاولى والفرق بين الخصوصيتين واضح وان خفي على
ذلك القائل قال لما كان في للح اقول لا خفاء في ان هذا كالتصريح
بان حد المعرفة والنكرة لم يعلما من التقسيم المذكور فعلى هذا لا يصح قول
المص فعلم من هذا التقسيم حدود كل من الاقسام قال عند الاطلاق
للسامع قيدان اقول يعني لفظي عند الاطلاق للسامع باعتبار
وقوعهما في الموضعين وقد اعتبر من لكل واحد من التعين وعدمه والا
فلفظ واحد كان او اثنين باعتبار ذكره مرة واحدة لا يكون الا قيدا
واحدا ففي العبارة نوع مسامحة لظهور المراد من التأويل في هذا
المقام من قال اعلم ان المعاني الموضوعة لها سواء كانت معاني المعارف
او النكرات معلومة للواضع حال الوضع وهو ظاهر وكذا للمتكلم حال الاستعمال
والا لم يفد كلامه مقصوده وكذا للسامع لان الكلام فيما اذا كان عالما
بالوضع والا لم يفد التخاطب معه فالموقوف على الفرق بين المعرفة والنكرة
لا يحصل الا بما قال بعض الافاضل ان التعريف يقصد به معين عند
السامع من حيث انه معين كانه اشار اليه بذلك الاعتبار واما
النكرة فيقصد بها التفات النفس الى المعين من حيث ذاته ولا يلاحظ

حظ

الظاهر انه اراد بالمقصود الاصلي للواضع حين الوضع
منه حفظه الولي الودود عن زلاته

يمكن ان يكون مراده بذلك لما اتفق انه اريد بالخصوصية
خصوصية الفرد بعينه وليس في كلامه ما يأبى عن الحمل عليه
فتأمل منه حفظه الولي المذكور عما لا ينبغي

كلام المصحح في ان قوله عند الاطلاق قيد وقوله
للسامع قيد لغو مراده انه تبع عنوان نوعين
اللفظين قيدان للتعين وعدمه في الموضعين
فليس فيه شائبة مسامحة فتدبر منه حفظه
الولي المذكور رحمه الله تعالى

في الفرق بين المعرفة والنكرة

فيها تعينه وان كان معينا في نفسه لكن بين مصاحبة التعيين وملاحظة
فرق جلي ومهد في تصوير ذلك مقدمة هي ان فهم المعاني من الالفاظ
بمعونة الوضع والعلم به فلا بد ان يكون المعاني متصورة ممتازة بعضها
عن بعض عند السامع فاذا دل باسم على معنى فاما ان يكون ذلك الاعتبار
الى كون المعنى معينا عند السامع متميزا في ذهنه ملحوظا معه اولا فالاول
يسمى معرفة والثاني نكرة ويرد عليه انه لا شبهة في صحة ما قدمه امام كلامه
الا انه لا يلزم منه ان لا يحصل الوقوف على الفرق بين المعرفة والنكرة الا
بالوجه الذي افاده بعض الافاضل فان الفرق بينهما ممكن بوجه آخر وهو ما
اختاره اهل العربية وذكره الشارح واستحسنه فالتوزيع المذكور بقوله
فالوقوف على الفرق الخ غير تام ثم قال والمص اشار الى هذا التحقيق
حيث اراد بالاطلاق الاستعمال بقرينة ذكر السامع وجعل عند الاطلاق
للسامع قيدين للتعيين وعدمه كما اعترف به الشارح واراد بقوله اذ لا فرق
بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع انهما لا يفترقان
بالتعيين في المعرفة وعدمه في النكرة عند الواضع لانهما مستويان في التعيين
بالنظر اليه وبقوله لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا
للمتكلم انه يمكن ان يكون كذلك لكن الواضع لما لم يعتبر التعيين بالنظر اليه
في المعرفة لم يلتفت الى ذلك التعيين بل الى التعيين بالنظر الى السامع
لانه المعتبر عند الواضع فكأن المص قال المعرفة ما وضع لشيء معين للواضع
بتعينه عند السامع حال الاستعمال ويرد عليه انه لو كان مراد المص
الاشارة الى التحقيق المذكور لكان حقه ان يقول عند السامع بدل
قوله عند الاطلاق للسامع لانه مع كونه احصر في الاشارة الى المعنى المراد
اظهر

وايضا

وايضا لو كان مراده من قوله اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم
التعيين ما ذكره لكان حقه ان يقول اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين
ولا حاجة الى ذكر عدم التعيين المحوج الى صرف حرف الظرف عن معناه الحقيقي
الى معنى الباء السببية ثم ان ما ذكره في توجيه قوله لانه اذا قال جاءني رجل آه
صرف الكلام عن سنن الانتظام اذ ح لا يصلح تعليلا لما ذكره بقوله واما
ملكت للسامع كما لا يخفى على ذوي الافهام ثم انه لا يخفى ما في قوله المعرفة ما وضع
لشيء معين للواضع بتعينه عند السامع حال الاستعمال من التعسف البارد
والتكلف الشارد ثم قال اذا عرفت هذا فاعلم ان تعريف المص لهما احسن
مما نقله الشارح اما اولا فلان الموضوع له فيهما مذكور فيما اختاره دون
ما نقله الشارح واما ثانيا فلانك قد عرفت ان مدار الفرق بين المعرفة و
النكرة ملاحظة حال السامع واعتبار التعيين والامتياز عنده وعبارة
المص تفيده دون ما نقل ويرد عليه ان ما ذكره اولا مدفوع بان لفظ ما
المذكور في تعريف المعرفة والنكرة عبارة عن امر مشترك بين الاسم والصفة
وهو على ما ذكره المص الاسم الظاهر والموضوع له مذكور في حده فلا حاجة
الى ذكره صريحا بعد ما ذكر في ضمنه بل لا وجه له كما لا يخفى نعم لو قيل ان المتبادر
من اللام المتعلقة للوضع ان يكون صلة له وحملها على معنى الاجل صرف
لها عن المتبادر لكان له وجه وكذا ما ذكره ثانيا لان ما نقله الشارح ايضا
يفيد ان مدار الفرق بين المعرفة والنكرة ملاحظة حال السامع واعتبار
التعيين والامتياز عنده بناء على ان المعتبر في الاستعمال حال السامع فما
يكون بحسب الاستعمال يكون بحسب حال السامع ثم قال ان قول الشارح
فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ الخ مستطرفه

اما هذا القول فلانه وان كان مسلما في نفسه لكنه لا يخالف ما ذكره المص
كما تحققه واما قوله بحالة الاطلاق فلما عرفت ان مراده بالاطلاق الاستعمال
والشارح معترف بكونه معتبرا لانه ماخوذ فيما استحسنه من التوجيهين واما
قوله دون الوضع فلما عرفت ان المراد به الاستواء عند الوضع وهو مطابق
للواقع واما قوله ولا بما عند السامع فلما عرفت انه مدار الفرق فكيف لا يكون
معتبرا واما قوله لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع
ايضا فلانك قد عرفت ان هذا الامكان لا يكفي في كون اللفظ معرفة بل لا بد
من اعتبار الواضع ذلك التعيين وملاحظته انتهى والكل مدفوع
اما ما اورده على قوله فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة
اللفظ عليه فلانه وان لم يكن مخالفا لما ذكره المص خال عن الفائدة لانه على ان
المعتبر في التعيين وعدمه ان يكون بحسب دلالة اللفظ وفيما ذكره الشارح
دلالة عليه وكفى ذلك جهة حسن له واما ما اورده على قوله بحالة الاطلاق
وعلى قوله دون الوضع فلان مدارهما عدم الوقوف على مراد الشارح
منهما ومراده ان يقال ان المعتبر هو التعيين بموجب الوضع عند الاستعمال
لا التعيين مطلقا عند الاستعمال فان النكرة ايضا قد يتعين عند
الاستعمال لكن ذلك التعيين ليس بموجب الوضع فالمنع بقوله ولا عبرة
بحالة الاطلاق ليس حالة الاطلاق مطلقا بل حالة الاطلاق مقيدة
بعدم التفات الى الوضع على ما دل عليه قوله دون الوضع واما ما اورده
على قوله ولا بما عند السامع وعلى قوله لانه اذا قال جاءني رجل الخ فلان
مراده ان يقال انه لا فرق بين هذين الحالتين لان ما ذكره المص في وجه
عدم اعتبار حال المتكلم عدم اعتبار حال السامع ايضا وينادي على ذلك قوله

لانه

لانه اذا قال جاءني رجل الخ قال والاحسن ما قيل اقول قال بعض الافاضل
اي المعتبر في المعرفة هو التعيين عند الاستعمال دون الوضع ليندرج فيها
الاعلام الشخصية وغيرها من المضمرات والمبهمات وسائر المعارف فان لفظة
انا مثلا لا يستعمل الا في اشخاص معينة اذ لا يصح ان يقال انا ويراد به متكلم
لا بعينه وليست موضوعة لواحد منها والا كانت في غيره مجازا ولا لكل
واحد منها والا لكانت مشتركة موضوعة بتعدد افراد المتكلم فوجب ان
تكون موضوعة لمفهوم كلي شامل لتلك الافراد ويكون الغرض من وضعها
استعمالها في افراده المعينة دونه هذا ما توهمه جماعة والحق ما افاده بعض
الفضلاء من انها موضوعة لكل معين منها وضعا واحدا عاما فلا يلزم
كونها مجازا في شيء منها ولا الاشتراك وتعدد الاوضاع ولو صح ما توهموه
لكانت انا وانت وهذا مجازات لا حقائق لها اذ لم يستعمل فيما وضعت
هي لها من المفهومات الكلية بل لا يصح استعمالها فيها اصلا وهذا مستبعد جدا
وكيف لا ولو كانت كذلك لما اختلفوا الائمة في عدم استلزام المجاز الحقيقة
ولما احتاج في نفي الاستلزام الى ان يتمسك في ذلك بامثلة نادرة انتهى
ويمكن دفع ما اورده على المذهب المشهور بان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع
له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له لاجل علاقة فلذا ذهبوا اليه ان يقولوا
ان اللازم في التوجيهين المذكورين انها ليست حقيقة للوضع فلا يلزم المحذور
المذكور ثم ان هذا على تقدير تسليم التعليل الذي ذكره بقوله اذ لم يستعمل الخ
وانما قلت على تقدير تسليم التعليل لانه في محل المناقشة بان يقال لا نم انها لا تستعمل
فيما وضعت هي لها فان مرادهم من المفهوم الكلي الماهية مع الوحدة الشخصية
لا الماهية من حيث هي والتوصيف بالكلية لا يأباه لان الماهية كلية على ما عرفت

هو الشريف في حاشية المطول نسخه

عضد الدين

لا يرتضي المولى الفاضل ما اختاره عضد الدين في وضع مثل اسم الاشارة والحسنة الشريف رحمه الله

لا يختلف ائمة اللغة

فقبل هذا وقد يستعمل انت في المخاطب لا بعينه وتجوز ان يستعمل هذا في المشار
اليه لا بعينه ثم ان ما ذكره بقوله ولو كانت كذلك الخ انما يدل على عدم القطع
بكونه موضوعا للمفهوم الكلي لا على القطع بعدم كونه موضوعا فلا يتم التقريب
بما ذكره كما لا يخفى واعلم ان مدار ما افاده بعض الفضلاء وزعم ان القائل المذكور
انه الحق على ان المقصود على وجه عام يكفي في الوضع الخاص وفيه تامل
والعجب انهم جوزوا ذلك في الوضع وانكروا مثله في الطلب حيث قالوا
ان المقصود على وجه عام لا يكفي فيما اذا كان المطلوب خاصا قال ليستعمل في شئ
بعينه اقول اطلق الشئ ولم يقيده بالمعين حيث لم يقل في شئ معين لئلا
يذهب الوهم من اطلاق المعين الى المشخص فلا يصدق التعريف على غير
العلم الشخصي ومن ذهب عليه هذه النكتة قال ليس المراد به التعين الشخصي
والا لم يصدق التعريف على غير العلم الشخصي بل المراد التعين بوجه ما
لان ما ذكره على تقدير ذكر التعين فالوجه ما ذكرناه وقيد الحيثية مراد
اي ليستعمل في شئ معين من حيث انه معين والمراد بالشئ المذكور في
التعريف اعم مما وضع اللفظ المستعمل فيه له كما في الاعلام ومما صدق
عليه ما وضع ذلك اللفظ له كما في سائر المعارف ومن قال مما وضع لما يصدق
عليه فقد اخطأ قال فالمعتبر التعيين وعدمه اقول مدار هذا التفريع
على ان فيما ذكر دلالة على ان التعيين وعدمه فيهما بحسب دلالة اللفظ
ووجه دلالة اللام في ليستعمل للغرض فان الاستعمال يجب ان يكون موافقا
لغرض الواضع فيكون الاستعمال في ذكر المعين ولا معنى للاستعمال
الا ذكر اللفظ طلبا للدلالة ولا يصح الاستعمال الا فيما يدل عليه فيكون
التعيين وعدمه بحسب دلالة اللفظ قال بحسب دلالة اللفظ اقول قد عرفت

فيما سبق

فيما سبق ان معنى التعريف الاشارة الى تعيين المعنى وحضوره في ذهن
السامع فالمشار اليه في المعرفة ذلك التعيين والحضور لا كون مفهومها معلوما
معلوما بوجه ما للسامع كما توهم من قال الفرق بين المعرفة والنكرة ان في لفظ
المعرفة اشارة الى ان مفهومها معلوم بوجه ما بخلاف النكرة فانه وان
معناها وان كانت معلومة للسامع ايضا لكن ليست في لفظها اشارة الى
تلك المعلومية وبهذا يظهر كون اسامة معرفة واسد نكرة مع اتحادهما في المفهوم
وكون الضمائر الراجعة الى معنى النكرة معرفة وكون المعرف بلام العهد
معرفة مع كون المعهود نكرة كما في قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى
فرعون الرسول قال ولا بما عند السامع دون المتكلم اقول قد عرفت وجه
ذلك مما قررناه قبل هذا وقيل في بيانه ان لا اعتبار في المعرفة بكون المستعمل
فيه معينا عند السامع في نفس الامر حتى يكون اللفظ بمجرد ذلك بدون دلالة
على ذلك التعيين معرفة والا في النكرة بكون المستعمل فيه غير معين اي غير معلوم
عند السامع في نفس الامر لانه معلوم عنده في نفس الامر في كل من المعرفة
والنكرة اذ الكلام فيما كان عاما بالوضع والا لم يفد التخاطب معه وغيره وعليه
ان قوله دون المتكلم لا يحتمل هذا التوجيه كما لا يخفى ثم ان مبنى تعليله بقوله اذ
الكلام فيما كان عاما بالوضع على عدم الفرق بين السامع والمخاطب والفرق
واضح قال يمكن ان يكون اقول يمكن توجيه كلام المص بابقاء الحكاية
كما هو الظاهر يعني يمكن ان يكون الرجل في مثل قولك جاءني رجل معينا للتابع
ايضا لكنه غير مطرد بخلاف المتكلم فان امكان ان يكون الرجل معينا في
نحو المثال المذكور مطرد كما لا يخفى قال عند الاطلاق للسامع اقول فان قلت
قرينة المتكلم المخاطب فكان الظاهر ان يقال عند الاطلاق للمخاطب قلت وجه العدول عنه

الى ما ذكر قلت وجهه قصد التعميم لغير المخاطب ممن يساق لاجله الكلام ولا يخاطب
بل يوجه الخطاب الى غيره لا مرما قيل مراد المص بكون الموضوع له في المعرفة
معينا للسامع عند الاطلاق كونه متعينا بحسب دلالة اللفظ بحيث يفهم السامع
عند استعماله شيئا بعينه من حيث هو كذلك والتقييد بالسامع لافادة
ان الغرض الاصلي من وضع المعرفة انما هو افادة السامع منها ما هو
معين عنده ولذا قال الادباء المعرفة ما يعرفه مخاطبك وعلى هذا لا يبعد
ان يقال تعريف المص احسن من تعريف الشارح اما اولا فلانه مبني
على مذهب مرجوح بخلاف تعريف المص واما ثانيا فلان الموضوع له مذكور
في تعريف المص دون الشارح واما ثالثا فلان مدار الفرق دلالة اللفظ
على معهودية مفهومه عند السامع في المعرفة دون النكرة والسامع مذكور
في تعريف المص دونه واما رابعا فلان التعيين الذي اشار اليه بقوله
ويدل عليه باللفظ في المعرفة دون النكرة ما هو حالة الاطلاق كما يفهم من
قوله يستعمل في شيء بعينه وفي تعريف المص دلالة على ذلك دون تعريف
الشارح فقول الشارح ولا عبرة بحالة الاطلاق محل بحث وقد يرد
عليه انه لا دلالة فيما ذكره على ان المراد من كون المعرفة معينا كونها
كذلك بحسب دلالة اللفظ بخلاف ما ذكره الشارح فان فيه دلالة عليه
على ما بيناه فيما سبق ومن وهم ان فيه دلالة على ما ذكره وان تلك
الدلالة ظاهرة حيث قال لا يخفى عليك ان دلالة تعريف الشارح
على ان المعتبر في التعيين وعدمه ان يكون بحسب الوضع اظهر من دلالة
تعريف المص فقد وهم ثم ان الظاهر من قوله ولذا قال الادباء انه لم يفرق بين
السامع والمخاطب ثم ان ما ذكره اولا في وجه احسنية ما ذكره المص

مردود

مردود بان مبناه على المذهب المشهور وعليه الجمهور وقد نبهت على وجه
التفصي عما ذكر في وجه مرجوحيته وعلى ما يرد على ما ظن انه راجح وقد مر
جواب ما ذكر ثانيا في وجه الاحسنية واما ما ذكر فيه ثالثا فمدفوع بان مدار
الفرق المذكور على امرين احدهما اصل وهو دلالة اللفظ على تعيين المعنى
في المعرفة وعدم تعينه في النكرة والاخر تبع للاول وهو كون ذلك التعيين وعدمه
عند السامع والامر الاول يفهم من قول الشارح ليستعمل في شيء بعينه وقوله ليستعمل
في شيء لا بعينه اصالة والامر الاخر يفهم منه تبعا باعتبار ان الاستعمال انما
يكون للسامع وما ذكره المص وان كان مشتملا على ما يدل على الامر التبع
لكنه خلو عما يدل على الامر الاول على ما عرفت فيما سبق واما ما ذكر فيه رابعا
فليس بشيء لانه اعترف فيه بان كون التعيين المعتبر حالة الاطلاق مفهوم
من قول الشارح ليستعمل في شيء بعينه ثم انكر الدلالة عليه في قوله حيث
قال وفي تعريف المص دلالة على ذلك دون تعريف الشارح وهل هذا
الا تناقض قال اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة اقول يعني ان التعيين عند
الوضع متحقق في كل منهما نظرا الى الواضع وعدم التعيين عند الوضع
متحقق في كل منهما ايضا نظرا الى الموضوع له يعني ان التعيين في الموضوع
له غير معتبر في واحد منهما نعم فيما وضع له المعرفة اشارة الى التعيين المعنى
عند السامع ولا يلزم من ذلك ان يكون تعيين المعنى معتبرا فيما وضعت
هي له كما لا يخفى قال لان المطلق وضع للواحد النوعي اقول المفهوم منه
خصوصا بقرينة تعقيبه بقوله واعلم انه يجب في كل قسم من هذه
الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك ان يكون الوحدة النوعية معتبرة
فيما وضع له المطلق وليس كذلك على ما صرح به بقوله ان اريد به المسمى بلا

قيد

ما لک حفظ
يطلق المطلق على المعين

مطلق ولا عبرة للمفهوم في مقابلة المنطوق قال صاحب الكشف شارح الكشاف وتحقيق هذا المقام ان اللفظ الدال على الماهية من غير نظر الى وحدة وكثرة واستغراق وعدمه وتعين وابهام ذهنا او خارجا وان لم يخل عن احدها هو المطلق والدال عليها باعتبار تعينها ذهنا بنفسه علم الجنس وباداة التعريف هو المعرف تعريف الماهية فان الاداة لتعينها والفرق بين ملاحظة التعيين ومصاحبة التعيين وقولك ادخل السوق حيث ليس بينك وبينه سوق معهود من هذا القبيل لان الدال على الحقيقة صالح على الفرد الخارجي المشتمل عليها معينا كان فيها او لا نص عليه الشيخ ابن الحاجب وسائر المحققين وقد جعل قسما برأسه ومنع الشهر بقدر الامكان اولى والدال على الماهية بشرط وحدة غير معينة هي اسم الجنس من نحو رجل وفرس ويسمى الشخص المنتشر وقد يطلق عليها المطلق ايضا كما يطلق اسم الجنس على الاول ايضا وقد يستعمل استعمال الاول الدال عليها مع قيد وحدة معينة خارجية بنفسه العلم الشخصي وبالاداة هو المعرف تعريف العهد الخارجي وبالقرينة هو المضمر واسم الاشارة والموصول في حكم المعرف باللام الى هنا كلامه وقد علم من قوله وقد يطلق عليها المطلق ايضا ان المفهوم من قول المص لان المطلق وضع للواحد النوعي منطبق على احد الاصطلاحين في المطلق اذ لا فرق بين الوحدة النوعية والوحدة المعتبرة في الفرد المنتشر الا انه خلاف مختار المص قال وضعت تارة للباصرة الخ اكتفى بذكر معنيين من بين معانيها الكثيرة تنبيها على انه يكفي في تحقق الاشتراك وكان الشارح لم يتنبه لهذا القصد حيث قال في توجيه معنى كلامه ومشترك من حيث انه وضع ومشاكيه للعين للجارية والعين الباصرة والشمس

والذهب

ذكر في مبحث المشترك من اصول فخر الاسلام وشرحه المسمى بالكشف ستة عشر معنى للعين ان شئت راجعها من خط المولى المرحوم عزمي زاده قدس سره

لكن عبارة المص هنا عين الماء موافقة لعبارة فخر الاسلام بل عينها في مبحث المشترك والجواب ما ذكره المولى الفاضل ان المراد العين الملابس بالماء وهو معهود وانما يرد ذلك ان لو كان الماء تفسيرا للعين تأمل من خطه ايضا رحمه الله

والذهب وغير ذلك الا انه لم يحسن في تفسير المعنى الثاني للعين حيث ذكر الماء مطلقا وحقه ان يقيد بالجارية لان منبع الماء الكائن في البئر لا يطلق عليه العين وقد نبه الشارح على ذلك بذكر القيد المذكور وكذا الشارح لم يحسن في قوله والذهب لان ما هو احد معاني العين الدينار لا الذهب مطلقا وانما قال وغير ذلك لان لها معاني اخر كثيرة مستقصاة في كتب اللغة ومنها العين بمعنى النقد ومنها عين الركبة فان لكل ركبة عينين وهما نقرتان في مقدمها عند الساق ومنها المال الناقص ومنها الديدبان واما اعيان الناس اشرافهم والاعيان الاخوة بنو اب وام فمن قبيل المجاز نص عليه العلامة الزمخشري في اساس اللغة ولم يفرق الجوهري في الصحاح بين هذين المعنيين والمعاني الحقيقية للعين قال يريد ان تمايز الاقسام اه التمايز بين الاقسام المتقابلة اذا كان بحسب الذات لا يمكن اجتماع بعضها مع بعض لعدم احتمال التعدد والمغايرة بين جهة التقابل وجهة الاجتماع واذا كان بحسب الاعتبار والحيثية يمكن ان يجتمع بعضها مع بعض لوجود التعدد والمغايرة بين جهتي التقابل والاجتماع حيث كانا متحدين ذاتا ومتغايرين اعتبارا الا انه غير مطرد لانه قد يتحقق التنافي بين حيثيتي التغاير وكلام المص ساكت عن وجه هذا الفرق فاراد الشارح توضيح المرام وتفصيل المقام ببيان تنوع حيثيات الاقسام الى المتنافية وغير المتنافية لما عرفت ان مدار صحة اجتماع بعض الاقسام الخارجة من التقسيم بحسب الحيثية والاعتبار مع بعضها وعدم صحته على ذلك فليس في كلام المص ما يحتاج الى التوجيه لما لمته المشهور كما سبق الى الوهم من قال اعلم ان اكثر ما يكون اعتبار الحيثيات في التقسيم لتحصيل التباين

مولانا خسرو

العين بمعنى الدينار لا الذهب مطلقا

اي الذهب والفضة

والاختلاف دون الاجتماع والايتلاف ولذا قال الشارح فيما سبق
فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام
ثم قال في جوابه على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف
بالحيثيات والاعتبارات والمص لما جعل اعتبارها ههنا سببا لدفع توهم
التنافي بين الاقسام على خلاف ما اشتهر بين الانام احتاج الشارح
الى توجيه الكلام وتوضيح المرام فقال يريد ان تمايز الاقسام
المذكورة ليس بحسب الذات يعني انه لو كان كذلك لثبت التنافي وامتنع
الاجتماع وليس كذلك بل بحسب الحيثيات والاعتبارات فيمكن الاجتماع
بينها قال فيجيء جوابه انه اراد به ما ذكره بعد عدة اوراق في بيان
الالفاظ العامة بقوله قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي
اعني ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اعني ما يكون متناولا
لبعض ما يتناوله لفظ آخر لا لجميعه فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه
وهو معنى خصوصه انتهى لا ما ذكره بعد عدة اوراق في بيان ان موجب
العام قطعي المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول
بعض الافراد لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما لانه لم يذكر في
بيان جواب هذا السؤال بل ذكر في جواب سؤال آخر وما نقلنا ذكر
في جواب هذا السؤال قال والكلام بعد محل تامل اقول قال في الحاشية
للقطع بان الواقع موقع الجنس للمشترك هو الموضوع للكثير بان
يكون كل من الكثير نفس الموضوع له لا اعم من ذلك على ما هو مقتضى
عبارته ولان تفسير الوضع للكثير بما ذكرنا مع تقييد اجزاء الكثير
يكون متعقبة الحقيقة مما اضطررنا لتصحيح الكلام ولا دلالة للفظ

عليه اصلا

عليه اصلا ولان الوضع للواحد النوعي لا يأبى الوضع للكثير بهذا
المعنى بل يندرج فيه ولانه اذا كان الجمع واسطة بين العام والخاص
بناء على عدم قرينة الاستغراق لم يكن من اقسام النظم صيغة ولغة
كما ذكره في التلويح ولانه لا وجه لجعل الجمع المنكر سيما جمع القلة موضوعا
لكثير غير المحصور عند من لا يقول بعمومه الا بتكلف وهو ان يراد انه
لا دلالة في اللفظ على تعيين اجزاء الكثير وح فالمعنى ايضا كذلك
بمعنى انه لا دلالة فيه على تعيين عدد جزئيات الكثير ولان من الفاظ
العموم ما يقع للخصوص مع القطع بانه لم يوضع الا وضعا واحدا فان
كان ذلك الوضع لكثير غير محصور لم يكن خاصا او محصورا فلم يكن عاما
ولان جعل الصفة مقابلا للاسم الجنس خلاف الاصطلاح ولانه جعل
المطلق من اقسام الخاص حيث وضع للواحد النوعي وقد جعله
قسيما للنكرة حيث جعله للمسمى بلا قيد والنكرة لبعض من المسمى غير
معين ولا شك ان مثل رقبة مطلق ونكرة مع ان المراد منها واحد
انتهى اما قال الموضوع للكثير بان يكون كل من الكثير نفس الموضوع له
واقع موقع الجنس للمشترك لعمومه له ولمقابله بحسب المفهوم على مقتضى
التقسيم حيث اخذ في المشترك بقيد التعدد في الوضع وفي مقابله
بقيد الوحدة فيه مع عدم القطع بتحقق مقابله بهذا المعنى في الخارج
لانه موقوف على القول بوضع بعض الالفاظ بالوضع العام لكل
واحد من الموضوع له بخصوصه وهو لا يقول به ومن لم يتنبه لهذه
الدقيقة اعترض عليه فقال اذا كان معنى الموضوع للكثير ان يكون
كل من الكثير نفس الموضوع له كان ذلك بعينه حد المشترك لا واقعا

موقع جنسه الا اذا قيل بعض الالفاظ موضوعة بوضع واحد من افراد
معنى كلي كالمضمرات واسماء الاشارة وهو غير قائل به ثم قال ولو سلم
فكون الموضوع للكثير بذلك المعنى واقعا موقع الجنس القريب يوجب
ان يكون ما هو اعم منه واقعا موقع الجنس البعيد فلا معنى للقطع بعدمه
بقوله لا اعم من ذلك اذ التوقيفات الخارجة لكل قسم من تقسيم الجنس العالي
الى الانواع يكون الجنس فيها هو العالي ولم يصب لان حق التقسيم الى
نوعين ان يذكر فيه الجنس القريب فان من اراد تحصيل ... الى
الانسان والفرس بملاحظة ان يجعل المقسم الحيوان دون الجسم والنامي
قال كما ذكره في الماقول لان المص اخرج المأول عن التقسيم بحسب
الوضع لكان الحاجة الى اعتبار رأى المحقق تهدقيه ومقتضى القياس عليه
ان يخرج الجمع الذي هو واسطة بين العام والخاص ايضا عن التقسيم
المذكور لكان الحاجة فيه الى قرينة عدم الاستغراق على ما نبه عليه
بقوله بناء على قرينة عدم الاستغراق واختيار المص كون العام المخصوص
منه البعض حقيقة في الباقي لا يجدي نفعا في الفرق بينهما بادخال احدهما
في التقسيم المذكور واخراج الآخر منه لان موجب اختياره ذلك لزوم
كون الباقي معنى وضعيا لا صحة ذلك اللازم فافهم وبهذا التحرير
اندفع ما قيل وفيه نظر لما عرفت ان المص اختار ان العام المخرج منه
بعض افراده حقيقة في الباقي فيكون الباقي معنى وضعيا بالضرورة
لا كالماول على ما زعم المص ثم انه اراد بجعل الصفة مقابلا للاسم اعتبارهما
في التقسيم على وجه لا يصدق احدهما على الآخر وكفى ذلك في لزوم المحذور
المذكور وهو مخالفة الاصطلاح ولا حاجة فيه الى ان يكون احدهما مقابلا

للآخر

صح

مراد من قاله هو ان المراد بالمطلق نفس المسمى دون الفرد كما قاله المولى الفاضل والنكرة التي جعلت قسيما له هو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى
على ما اعترف به الشارح نفسه واما المستعملة في نفس المسمى فليس بداخلة في التقسيم المذكور بل هي مرادفة للمطلق والمراد بالنكرة فيما اذا قيل
ان مثل رقبة نكرة هي الثانية دون الاولى فلا يلزم المحذور الذي ذكره الشارح وقد ظهر بهذا التقرير الواضح ان ما ذكره المولى الفاضل
غير قادح فيما ذكره ذلك القائل فتأمل من خط المولى الفاضل المرحوم نوعي زاده ادى

٩٠

لآخر حقيقة ومثل ذلك لا يلزم صاحب الكشاف في قوله اسم هو ام صفة
لانه ليس في مقام التمييز بين الصفة والاسم فيجوز له ان يريد من
الاسم ما يقابل الصفة ومن لم يفرق بين المقامين ولم يتنبه بمراد
الشارح قال في توجيه كلامه انه لم يجعل الصفة مقابلة لاسم الجنس
بخصوصه بل للاسم الشامل للعلم واسم الجنس وهو موافق لما قال صاحب
الكشاف اسم هو ام صفة ثم انه اراد بقوله ولانه جعل المطلق من اقسام
الخاص الا ان يقال ان موجب جعل المطلق من اقسام الخاص من حيث
وضعه للواحد النوعي ان لا يراد بالمسمى في تعريف المطلق الفرد ضرورة
ان الفرد ليس بواحد نوعي وكذا موجب جعله قسيما للنكرة انما هو ذلك
وبعد هذا موجب جعل النكرة للفرد غير معين ان لا يجتمع المطلق والنكرة
في مادة واحدة لكنهما يجتمعان اذ لا شبهة في ان مثل رقبة مطلق
ونكرة مع ان المراد منهما واحد وبهذا اندفع ما قيل انك قد عرفت
ان مراد المص بالمسمى في تعريف المطلق هو الفرد وان تغاير هذه الاقسام
بالحيثيات والاعتبارات فلا يرد قوله ولانه جعل المطلق وكذا
ما قيل فيه نظر لان الشارح معترف بان الخارج من التقسيم بعض
انواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى ولهذا اورد
تعريفي المعرفة والنكرة بحيث يشمل الاقسام كلها قال الثالث في قصر
العام اقول لا دلالة في الكلام على ان ما ذكر في هذا الفصل ليس
من احكام العام ولا ايهام لذلك بل فيه دلالة على ان ما ذكر فيه مما
يتعلق بالعام كيف واضافة القصر الى العام صريح في ذلك فليت
شعري ماذا فهم منه من قال فيه بحث لان المذكور في هذا الفصل ان

مولانا خسرو

اسم الشامل للصفة لا يطلق عليه في عرف ارباب
العربية الاسم بل هو الجنس الذي ... للاصطلاح
وذلك بناء على ان ... بعضهم لا ... فافهم

صح

فصل الثالث

وفيه نظر لان تخصيص الفصل الثالث بكونه في حكم العام وجعل الثاني
في قصر العام مقابلا له كما صرح في الدلالة على ان ما ذكر
في الثالث ليس من حكم العام وانكار ذلك مكابرة
والا فالظاهر ان يقال في الفصل الثاني في حكم العام
من حيث انه حجة قطعية او ظنية وفي الثالث في
حكم العام من حيث انه حقيقة في الباقي بعد التخصيص
او مجاز من خط المولى المرحوم نوعي زاده

حسن جلبي

العام المقصور على البعض حقيقة او مجاز ام لا على التفصيل الذي يذكرها ك
وهذا حكم العام كما ان المذكور في الفصل الثاني وهو ان العام حجة
قطعية عندنا وظنية عند الشافعي وموقوف على البيان عند البعض
حكم له ايضا لا فرق بينهما الا ان هذا حكم للعام الغير المقصور على البعض
وذلك للمقصور عليه وهذا هو الباعث على جعلهما فصلين لا كون الاول
حكما للعام والثاني غير حكم له انتهى حتى اورد عليه البحث المذكور ثم ان
آخر كلامه لا ينتظم اوله ثم قال اللهم الا ان يبنى كلامه على ما سيصرح به
في اوايل مباحث الالفاظ من ان التخصيص يرفع العموم فالحكم
الثابت للعام بعد القصر لا يكون حكما للعام حقيقة وان كان القصر له
فكانه لم يرد ان ذكره هذا الفصل قبل الفصل الرابع وهو في الثاني العام
يابى عما ذكره كما لا يخفى قال واشار الى ان مثل لفظ المائة اقول
قال في الحاشية في قولنا وافراد ما بالوضع للكثير الى قولنا بحسب ذلك
المفهوم ومن غفل عن هذه الحاشية قال اي بقوله صورة ان
لفظ المائة مثلا اي يصلح لجزئيات المائة قال كالرجل والفرس
اقول اراد التمثيل بنفس الكلمة غير معتبر معها وضعا التعريف والتنكير
واسقاط التنكير عن الاعتبار مع ذكرها منكرة لا مجال له بخلاف اسقاط
التعريف عن الاعتبار مع ذكرها معرفة فان له مجالا بان يجعل التعريف
للعهد ويكون المعهود نفس الكلمة وهذا هو السر في ايرادهما معرفتين
والمراد غير الموقت منهما وان قلنا ان التعريف غير ماخوذ في جانب
المثل به لان الموضوع لواحد بالنوع والمعدود من اقسام الخاص
انما هو المنكر منهما دون الموقت باللام لاستعماله في العهد وتعريف

الجنس

يجوز ان يكون المعهود نفس الكلمة التي دخلت اللام عليها

الجنس وفروعه من الاستغراق وغيره لا يقال اذا كان المعدود من اقسام الخاص
هو المنكر فما وجه اسقاط التنكير عن الاعتبار في حيز التمثيل لانا نقول المعدود
منهما هو المقارن للنكرة لا ما هو المعتبر معه التنكير ولذلك لا يخرج منها بعزله
عن التنكير بان يكون منونا غير مقصود به حقيقة التعريف وبهذا يندفع
ما يقال لم اورد المثالان منونين حتى احتيج الى التاويل بان التعريف غير
معتبر في المثل به لا بانا قيل اللام من الحكاية لا من المحكي والمراد الرجل و
الفرس المنكران على ان عبارتي الحكاية والمحكي لم يصيبا محزهما قال كل لفظ
وضع اقول قيل ذكر كلمة كل في التعريف مستقبح عند المنطقيين لان شرط
التعريف ان يكون المعرف صادقا على كل فرد من المعرف واذا ذكر كلمة كل
لا يصدق على شيء من الافراد اذ لا يصدق على هذا الخاص انه كل لفظ
ولا على ذلك واجاب عنه صاحب التحقيق بان ذكر كلمة كل في التعريف وان
كان مستنكرا في اصطلاح اهل المنطق لانها لاحاطة الافراد والتعريف
للحقيقة لا للافراد ولهذا كان من شرط الحد ان يصدق على كل فرد من افراد
المحدود لوجود الحقيقة فيه الا ان المشايخ لم يلتفتوا الى اصطلاحاتهم
في الحدود وذكروا التعريفات في تصانيفهم بما يتوقف بها على المراد ومعنى اللفظ
كما هو اللايق بالفقه تركا منهم للتكلف واحترازا عما لا يعنيهم لحصول
مرادهم بدونها واعترض صاحب التدقيق على الجواب قائلا ان هذا ليس
باصطلاح منهم بل بيان وتحقيق لانه لو لم يصدق التعريف على كل فرد لما
كانت الافراد من تلك الحقيقة فلا يكون زيد خاصا ولا جنسا ولا غيرهما
وفساده اظهر من ان يخفى على عاقل وعاد صاحب التحقيق عليه بالدفع وقال
المراد من الاصطلاح انهم شرطوا في التعريفات امورا لم يشترطها غيرهم لانهم

التزموا بيان الحقايق العقلية في التعريف فاحتاجوا الى اشتراطها فاما المتكلف
فلم يلتزموا بيان الحقيقة في التعريف لعدم احتياجهم الى ذلك واما التزموا
بيان الضوابط التي يحتاج اليها في اللغة فلذلك لم يبالوا بذكر كلمة كل في
التعريف اذ الضبط يحصل ببيان الافراد كما يحصل ببيان الحقيقة فهذا
هو المراد من ترك اصطلاحهم ثم لو التزموا بيان الحقيقة في شيء لاحترزوا
عما احترز عنه اولئك ولكنهم لم يلتزموا ذلك فربما يقع في تعريفهم بيان
الحقيقة وربما يكون بيان الافراد الذي يحصل به الضبط ويشير الى المعنى
الحقيقي ايضا وربما يكون بيان الانواع الذي يفهم منه جنسها بطريق
الالتزام والتضمن فالحاصل انا ثم ان ذكر كلمة كل مستنكر في التعريف
للحقيقة ولكن لانه ان في الضوابط مستنكر **قال** وضع لمعنى واحد **اقول**
قال صاحب الكشف ذكر ههنا لمعنى واحد وذكر شمس الائمة لمعنى معلوم كما
واحد فعلى ما ذكر ههنا يكون المجمل داخلا فيه لان اللفظ خاص سواء كان
معلوما او مجهولا لان خصوصية اللفظ بالنسبة الى الواقع لا بالنسبة
الى القائل والسامع فلا يشترط فيه العلم وعلى ما ذكره شمس الائمة لا يدخل
وهو الاصح لان الشيخين اتفقا في بيان حكم الخاص انه لا يحتمل التصرف فيه بيانا
لانه بين بنفسه والمجمل لا يعرف الا بالبيان فيكون خلاف الخاص وغيره وعلى
وعلى ما ذكره شمس الائمة لا يدخل ما اورده صاحب التدقيق على ما ذكر
في التحقيق من انه احترز بقوله معلوم عن المجملات كالربوا فانها غير معلومة
للسامعين حيث قال وفيه بحث لان البحث في هذا القسم عن نفس
الوضع لا بحسب السامع والقائل وغير ذلك والمجمل كالربوا بحسب الوضع
لا بد ان يكون معلوما انتهى ولا يذهب عليك ان قول صاحب الكشف

لان خصوصية

لان خصوصية اللفظ بالنسبة الى الواقع لا بالنسبة الى القائل والسامع في
حكم الاعتراف لما ذكره صاحب التدقيق ومع ذلك كيف يقول وعلى ما ذكره
شمس الائمة لا يدخل وما وصل اليه الاعتراض المذكور ما زاد فيما كتب في
صدد دفعه على ان قال فذكر في الشرح انه لا حاجة الى الاحتراز عن المجمل
ولكن احترز عنه نظرا الى الظاهر وانت خبير بانه بمعزل عن دفع ما ذكر اذ لا مناسبة
بين الكلامين فللمعترض ان يقول انا في واد وانت في واد والله
الهادي الى سبيل الرشاد **قال** وكل اسم وضع **اقول** قال صاحب التدقيق
لا خفاء ان اللفظ والمعنى المذكورين في الشق الاول شامل للاسم والمسمى
فذكر هذا الشق ضايع ليس فيه الا ابهام الكلام وتشويش الافهام وذكروا
في اعتذار ان الاول وان كان تعريفا تاما لكنه افرد الخصوص العيني كزيد
بالذكر لقوة المغايرة بينه وبين الخصوص الجنسي كانسان والنوعي
كرجل من حيث ان العيني لا يشمل الافراد وهما يشملان والمسمى انما يقال
للعيني والاسم لما وضع له قلت قوة المغايرة اذا لم يخرج عن التعريف لا
الحاجة الى الافراد ولو صح هذا للزم افراد الجنسي والنوعي ايضا اذ كل منهما
مخصوص بوصف لا يمكن للآخر فالجنسي بانه شامل للباقيين والنوعي
بانه شامل ومشمول ولانا ان المسمى مخصوص بالعيني بل عام في كل ما اذ
معنى الا انه مسماه وهو اسم وكذا الحكم الرجل والاسم لما وضع له مرو الصواب
ان الخاص لفظ اريد به معنى مختص انا قلنا اريد ليدخل الحقيقة والمجاز ومختص
ليخرج العام الى هنا كلامه وقال صاحب التحقيق في دفعه قد ذكر في الشرح
انه على تقدير دخوله في التعريف الاول ليس بضايع بل فيه فائدة جليلة
وهي الاشارة الى المغايرة القوية التي بين خصوص العيني الذي هو خصوص

من كل وجه وبين الخصوص الجنسي او النوعي الذي هو خصوص من وجه دون
وجه ومانع ان فيه ايهام الكلام ليس كذلك بل هو يشير الى زيادة تحقيق
ينتبه السامع للعثور عليه ويتنشط لقبوله والتخصيص بعد التعميم من محاسن
الكلام وهو مذكور في كتاب الله تعالى في غير موضع وموجود في كلام
الفصحاء فلا يجوز ان يسمى هذا ايهاما لانه يوجب الابهام والتشويش
الفهم في حق من ليس له دربة بقواعد كلام العرب ومعرفة محاسن
اساليبه ولكن قد ذكرنا ان التشويش مثله غير ضائر ثم رد الاعتذار الذي
ذكره الشارح بقوله قوة المغايرة اذ لم يخرج الخ قلت اما قوله لما الحاجة
الى الافراد فقد بينا المعنى الداعي الى الافراد بعد دخوله في التوقيف
في الكشف والتحقيق فلا نعيد وقوله لو صح هذا للزم افراد الجنسي والنوعي
غير صحيح لان المعنى الداعي الى الافراد ليس بموجب به بل هو مجوز
فلا يلزم من الافراد في موضع الافراد في موضع آخر على ان المعنى الداعي
الى الافراد العيني راجع الى تحقيق معنى الخصوص وتكميل الذي نحن
بصدده بخلاف الجنسي والنوعي اذ لا تعلق له بتحقيق معنى الخصوص
فلا يلزم من الافراد هنا الافراد هناك وقوله المسمى غير مختص بالعيني
قلنا قد اختص به هنا بدلالة سياق الكلام وقوله والاسم لما وضع
له لا وجه له لانا ادعينا خصوص العيني بالاسم على معنى ان ما يكون
دالا على العيني لا يكون الا اسما ولم ندع خصوص الاسم بالعيني
على معنى ان ما يكون اسما لا يكون الا دالا على العيني وهذا كما يقال الانسان
لا يكون الا حيوانا فهذا يكون تخصيص الانسان بالحيوانية لا تخصيص
الحيوانية بالانسانية وقوله والصواب ان الخاص الخ قلت لا ارادة فيه

بمعنى لا دخل للارادة
نادرة لخاص
بوجه

بوجه بل الخاص اذا زيد عليه الارادة يصير حقيقة ومجازا مع انه
ليس بجامع لان اللفظ الذي وضع لواحد على الانفراد ولم يرد به
شيء خاص وليس بداخل فيه ولا مانع ايضا لدخول المشترك
فيه فان العين اذا اريد به الباصرة او الشمس مثلا لفظ اريد به معنى
غير مجموع وليس بخاص بالاجماع لاشتراكه والشارح ذكر حاصل
اعتذاره بقوله الآن افرد خصوص العين الخ ولم يرتضه حيث قال
فيه تكلف وجه التكلف ان تلك النكتة انما تحسن في المحاورات الخطابية
والمقام مقام التوقيف واما ما قيل في وجهه ان التوقيف يكون للماهية
الشاملة لجميع افرادها وكون بعض افرادها اولى بها لا يوجب افراده
بتوقيف مستقل فمردود بان تلك الاولوية وان لم تكن موجبة للافراد
المذكور لكنها مجوزة وكفى ذلك التجويز في اندفاع التكلف واما ارادة
خصوص العين من المسمى المعلوم بقرينة وقوعه في مقابلة المعنى فلا بعد
فيه فلا دخل لها في وجه التكلف قال لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة
اقول فلا تنافيه التعدد والتكثر تحت الاول الخ ولا بعد في ارادة
هذا المعنى من الانفراد خصوصا بعد ما عطف عليه قوله وانقطاع
المشاركة على طريقة عطف التفسير لان المتبادر من المشاركة المشاركة
بين الافراد ولا يقال للكلي انه مشترك بين افراده الخ فلا وجه لما قيل
فيه تكلف لا يخفى لظهور عدم دلالة لفظ الانفراد على ما ذكره ولعل
الكره فخر الاسلام بقوله وانقطاع المشاركة والعجب انه زعم ان التاكيد
المذكور زاد فيه خفاء وهو سبب الظهور على ما نبهت عليه آنفا قال
ما يقابل العين اقول لا يقال ان اريد بالعين الموجود في الخارج

دبالمعنى مالا وجود له بعينه فلا يتمشى الرد بمثل العلوم والحركات لانها من الاعيان
بالمعنى المذكور وان اريد به ما يقوم بذاته وبالمعنى ما يقوم بغيره فلا يصح قوله وهذا
توقيف لتقسيم لطائف الاعتبارات والحقيقة لانا نقول بل اريد به الجوهر الموجود
في الخارج القائم بذاته وبالمعنى ما ليس كذلك فيتناول المعدوم في الخارج والموجود
فيه القائم بغيره فبانتظامه الاول يتضح قوله وهذا توقيف لتقسيم لطائف وبانتظامه
الثاني يتمشى الرد المذكور فتدبر قال ان المعنى الواحد لا يعم اقول لان تعدد
المعاني انما يكون بالتغاير والاختلاف كالعلم والارادة والكراهة وعند ذلك
لا ينتظمها لفظ واحد بل يحتمل ان يكون لكل منها مراد اذا بنى على الانواع او على
تقدير الاشتراك والمشترك لا يكون عاما ووصف المعنى الواحد بالعموم كما يقال
خصب عام اي هو يعم به الامكنة والازمنة في الحقيقة معنى واحد يسمى
معان مجازا لتعدد محاله هذا الملخص ما ذكر في كشف المنار واما ما قيل
يعني ان الامر الواحد الذي يطلق على المتعدد لا تحقق له الا في اللفظ عند
من لا يعترف بالوجود الذهني اذ ليس في الوجود من الرجل الا زيد وعمرو
ولا يوجد رجل مطلقا يشملهما واما من اعترف بالوجود الذهني فتحقق
فيه العموم ان قيل به فوهم منشأه سوء فهم لان المنكرين للوجود الذهني
لا ينكرون المعاني الكلية والمفهومات المشتركة بين الاشياء وان لم يثبتوا
لها وجودا ذهنيا انتزاعيا كيف وانكار ذلك سفسطة لا يجترئ عليها
عاقل قال كان الواجب ان يورد اقول منشأ هذا الكلام عدم
تحقيق معنى الواو فانها لتشريك المعطوفين في الحكم لا للجمع بينهما بان يكون
صدق الحكم عليهما مجتمعة لا منفردة كل منهما عن الآخر ولذلك يصح ان يخبر
عن دخول جماعة فرادى بيتا لا يسعهم ولا يمكن دخولهم فيه دفعة وتقول

معنى عدم جريان العموم في المعاني

المنكرون للوجود الذهني لا ينكرون المعاني الكلية والمفهومات المشتركة بين الاشياء

الواو لتشريك المعطوفين في الحكم لا الجمع بينهما

دخل

دخل البيت زيد وعمرو وبكر وبشر وذكرت كلهم هكذا وليس لك في
هذه الصورة ان تقول دخل البيت زيد او عمرو او بكر واذا تحققت هذا
فقد عرفت ان اللازم على تقدير العطف بالواو في التعريف شركة المعطوفين
في صحة الصدق على المعرف لا اشتراط اجتماعها في تلك الصحة كما توهم
المعترض على ما افصح عنه قوله ضرورة ان المحدود ليس مجموع القسمين ومن
وجه كلامه فلا يصح ان يصدق الحد على كل منهما واذا او فيه بتجلية
ما يصدق على واحد منها ضرورة ان واحدا منهما ليس مجموع الامرين بل
ليس الا احدهما قال بدليل انه ذكر كلمة كل اقول من المقصد تحقيقه
هذا الكتاب من قال في بيان وجه دلالة ما ذكر لانه وصفت لا حاطة
الافراد والتعريف للحقيقة فلا يليق ايراده في الحد وكانه لم يفرق بين ايرا
كلمة كل في الحد وايراده في المحدود لان ما ذكره وجه عدم لياقة الاول
دون الثاني على ما افصح عنه الشارح في الحواشي التي علقها على شرح
المختصر حيث قال ايراد لفظ كل في المحدود فاسد من جهة ان الحد للماهية
لا للافراد وفي الحد فاسد من جهة انه لا يصدق على شيء من الافراد
ولا يذهب عليك ان مبنى ما ذكر على تحقيق الادباء القائلين ان كل اسم
موضوع لاستغراق افراد المنكر لا على تحقيق المنطق كما توهمه هذا القائل
ورد على الشارح بقوله وانت خبير بان هذا مبني على القسم المنطقي و
مشايخ الفقهاء قلما يلتفتون الى اقوالهم فلا يدل ايراد كلمة كل على انهم
لم يريدوا التعريف بل بيان القسمة على وجه يؤخذ منه التعريف واما
قول الفاضل الشريف في شرح المفتاح ايراد كلمة كل شايع في عبارة
الادباء ولا شك انهم يريدون منه المعنى المشترك الصادق على كل فرد

فيحصل المقصود مع ترتيب الى اللزوم واشارة الى الضبط فنوع اعتذار
من جهة الاداء بأولى لغرض موجب في صنع كلمة كل من جهة استعمالهم اياها
في مقام توقيف الحقيقة المشتركة وحاصله انهم لا يقصدون التوقيف اصالة
بل يقصدونه في ضمن ضبط الافراد وقد مر تحقيق هذا الكلام وتفصيل
هذا المقام نقلا عن صاحب التحقيق فتدبر واما ما قيل انتظام الافراد
قد يكون على سبيل الاجتماع كما في كلمة الجميع وقد يكون على سبيل الانفراد
كما في كلمة كل فلو لم يذكرها لتوهم الانتظام الاجتماعي ولزم ان يكون الخاص
عبارة عن جميع الالفاظ التي وضع كل واحد منها لمعنى واحد على الانفراد لا عن
كل لفظ منها حتى ايراد كلمة كل يفيد دفع ذلك التوهم فليس بشيء اذ على
تقدير تقدير الكلام بواحد من اداتي الاجتماع والانفراد يكون الكلام
خاليا عن الايهام بين الباطلين فيكون منطبقا على مقتضى المقام كما لا يخفى
على ذوي الافهام قال على ان الواو يستعمل اقول حواب تنزل منع اولا
قول المعترض كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ثم تنزل عنه
وسلم ما ذكره واجاب بان الواو قد يستعار لمعنى او فلا يفوت الواجب
قال وقيل المراد بالنفظ اقول نقل عنه في الحاشية ان هذا الوجه يغاير الوجهين
الاولين بانه ليس فيه اعتبار الوصفين والاشتراك اللفظي بل معنى
واحد هو وضع اللفظ لمدلول واحد على الانفراد الا ان ذلك اللفظ
قد يكون علما وقد يكون غيره وكذلك المدلول قد يكون من المعاني وقد يكون
من الاعيان انتهى وهذا الوجه غير ما ذكره الآمدي في احكام الاحكام
حيث قال والحق في ذلك ان يقال الخاص قد يطلق باعتبارين الاول
هو اللفظ الذي الواحد لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه كاسماء الاعلام

من زيد

من زيد وعمرو ونحوه والثاني ما خصوصيته بالنسبة الى ما هو اعم منه وحده
انه اللفظ الذي يقال على مدلوله وعلى غيره مدلول لفظ آخر من جهة
واحدة كلفظ الانسان فانه خاص ويقال على مدلوله وعلى غيره كالفرس
والحمار لفظ الحيوان من جهة واحدة ووجه المغايرة بين هذا والوجه الذي
نقله الشارح ان احد المعنيين على هذا الوجه هو الخاص الاضافي وعلى
ما نقله الشارح لم يعتبر فيه قيد الاضافة فافهم قال اي يثبت اسناد
امر الى آخر اقول لا اختفاء في ان تحقق الاسناد الذي هو فعل المتكلم لا
يستدعي ثبوت المسند للمسند اليه في نفس الامر فلا يتجه منع الايجاب
المذكور لجواز ان لا يكون حكم مطابقا للواقع حتى يحتاج الى التعسف
في دفعه بالتخصيص بان يقال اي يوجبه اذا كان ممن يحقق صدقه وما
قيل لم يرد بذلك اي بقوله يثبت اسناد امر الى آخر انه يثبت الحكم
الذي في الكلام بل ارادته يوجب الحكم للسامع بان مدلوله مراد فطعا
في الحكم المدلول في الكلام تكلف بارد بل تعسف شارد ينبو عنه الطبع
السليم ولا يقبله الذهن المستقيم قال بناء على ان الكلام اقول يعني
في هذا المقام فان الامثلة المذكورة في هذا الفصل كلها من الكتاب
فلا بعد في ان يراد من الخاص المذكور ههنا الخاص المخصوص وان كان
المبحوث عنه في الركن الاول مطلق الخاص ولولا ذلك الاطلاق لتعين
الارادة المذكورة في قوله ليبعد من الايراد الى نوع الضعف لان التخصيص
المذكور من العدول عما هو الملائم للاطلاق المذكور وبما قررناه تبين
ان من قال هذا بعيد جدا لان الكلام ههنا في افادة الخاص المعنى لا
الحكم الشرعي على ما صرح به المص فيما سبق وعقد هذا الباب لذلك والعجب

اِنّ هذا مع غاية وضوحه وقرب العهد بكلام المص كيف خفي على النحرير
لم يحم حول المراد ومن يضلل الله فما له من هاد واِنّ توهم المنافاة بين
القول المذكور وما سبق من انّ الابحاث الموردة في الباب الاول
في الكتاب والسنة من سوء الفهم قال ففي قوله عز وجل ثلثة قروء اقول
القرء الحيض وكلاهما مذكر واما الحيضة بالفتح فالمرأة الواحدة وبالكسر
الاسم وهذا كله مذكور في الصحاح فلا وجه لما قيل التاء في ثلثة علامة التذكير
في مثل هذا العدد يقال ثلثة رجال وثلث نسوة والحيضة مؤنثة والطهر
مذكر فدلت العلامة في الثلاثة على انّ المراد بالقرء الاطهار ولا يجاب
عنه وهو انّ الحيضة وان كانت مؤنثة فالقرء المضاف اليه الثلثة
مذكر ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم التذكير والتانيث كالبر
والحنطة والذهب والعين فانّ اضيف الى المذكر روعي علامة التذكير
ثم انه لم يصب في قوله كالبر والحنطة لانّ البر جمع مفرده البرة والحنطة
مفرد جمعها الحنط وهذا ايضا مذكور في الصحاح وما غره الا ما قال الجوهري
في قوله الحنطة البر قال في قوله يعني الحج اشهر اقول اي وقت الحج اشهر على
حذف المضاف والاشهر المعلومات شوال وذو القعدة والليالي العشر
من اول ذي الحجة بايامها دون يوم النحر عند الشافعي لانّ الاحرام لا ينعقد
فيه ومعه عند ابي حنيفة لانّ بعض افعال الحج يصح فيها وذو الحجة كلها عند
مالك تمسكا بظاهر الآية وردّ بانّ بعض الشيء ينزل منزلة كله وتسميته به
كما تقول رأيته سنة كذا وما رأيته الا ساعة منها واما الرد بانّ الجمع يطلق
على ما فوق الواحد فلا وجه له ههنا للاتفاق في ان المراد من الاشهر المعلومات
ليس شوال وذو القعدة فقط وبناء الخلاف بينه وبين الوزيتين على انّ المراد

بوقته

بوقته
ما يكره فيه غيره من المناسك مطلقا او وقت احرامه او وقت اعماله المخصوصة
فذهب مالك الى الاول وذهب ابو حنيفة الى الثاني والشافعي الى الثالث
فثمرة خلاف مالك يظهر في كراهة العمرة في بقية ذي الحجة قال يجب ثلثة اطهار
وبعض اقول فيه بحث وهو انّه ان اراد وجوب ما ذكر بعبارة النص
المذكور فلا نم لزومه وان اراد وجوبه مطلقا اعم من ان يكون بعبارته او
اقتضائه فمسلم لكن لا يلزم ح بطلان موجب الخاص وانما يلزم ذلك ان لو
كان وجوبه بعبارة النص فتامل قال على الشرعين وبعض اقول
اطلاق البعض تتمة للاستدلال بالآية المذكورة على الاصلين اصلنا
واصل الشافعي ومن لم يتنبه لذلك قال في تقريره لانّ المراد باشهر
الحج عندنا شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة ولقائل ان يقول انما عدل
عن موجب الخاص في آية الحج لقيام القرينة الصارفة عنه وهي بيانه عم
شهرين وبعض الثالث وقد ذكر المص في اول الفصل انّ ايجاب الخاص
الحكم مشروط بعدم القرينة الصارفة عنه ولا صارف فيما نحن فيه عن موجب
الخاص فلا يجوز العدول عنه واذا اتضح الفرق بينهما فلا وجه للاستدلال
المذكور واما ما توهم انّ مبنى هذا البحث على ان اسماء العدد لا يجوز ان
يراد بها غير ما هي موضوعة لها اصلا لا بقرينة ولا بغيرها فلا يجوز ان يراد
بالثلثة غير العدد المعهود وح يكون عدم صحة التمسك بقوله تعالى الحج اشهر
معلومات بينا فليس بشيء لانّ اللازم على تقدير اعتبار الطهر الذي وقع
فيه الطلاق اطلاق اسم الشيء على بعضه على التجوز الشايع لا ان يراد
بالثلثة غير العدد المعهود قال صاحب الكشف في شرح الكتاب واما
الاستدلال بانّ الثلثة اسم لعدد كامل فلم يذكره المص لانه غير مسلم عنده

عنده ثم فقد ذكر في قوله ثم اربعة ايام سوآء ان التقييد بسوآء الدفع التجوز
ثم قال والتحقيق فيه انه اذا شرع في الثالث ساغ الاطلاق شايعا في نحو قولهم
ابن ثلث سنين وابن تسع وهو مطرد في عرف العرب والعجم وذلك لان
الزائد جعل فردا مجازا ثم اطلق على المجموع اسم العدد الكامل قال
واما بالزيادة اقول فيه نظر لان الكلام في بيان جواز الزيادة وليس فيما ذكر
ما يدل عليه لان محذوره ان المحذور المذكور مشترك اللزوم بين ما قلناه وما
قلتم واين هذا من بيان جواز الزيادة ويمكن ان يقال انه ان اراد ان
يقول واما الزيادة فلان اذا طلقها في الحيض فان تلك الحيضة لا تعتبر
فالواجب ثلث حيض وبعض واما اورده في صورة الالزام لان مبناه
على دعوى الخصم ان القرء بمعنى الحيض وتسليمه ان الحيضة التي يقع فيها الطلاق
لا تعتبر قال والجيب عن الاول اقول لقائل ان يقول مبني الجواب
على حمل الكاف في قوله كما في اطلاق الاشهر على التمثيل ولا وجه له واما
هي للتنظير وتحريره ان لفظ الاشهر عاما كان او واسطة بينه وبين الخاص حق
قطعي فيما تنتظمه كما ان الخاص قطعي في معناه وقد جاز فيه النقصان على
ما ذكر فدل ذلك على جواز النقصان في الخاص ايضا لعدم الفرق بينهما
في علة المنع عنه وهي كونه قطعيا فان قلت بل بينهما فرق من حيث ان
في نقصان الخاص بطلان موجبه اي معناه القطعي بخلاف النقصان في
الجمع المنكر فانه لا يورث ذلك لانه عاما كان او واسطة على الاختلاف
في اشتراط الاستغراق في العام حقيقة في الجملة الباقية بعد التنقيص
بالتخصيص ما لم يخرج عن حد الجمعية فالدلالة المذكورة غير مسلمة لا
يقال بطلان الموجب بالنقصان من فروع بطلان القطعية لان المراد

من الموجب

من الموجب على ما نبهت عليه انفا المعنى القطعي وقد تحقق تخلف بطلانه
عن بطلان القطعية في لفظ الاشهر فكيف يكون البطلان الاول من
فروع البطلان الثاني ولا دلالة فيما ذكره الشارح حيث قال قوله
ثم ثلثة فرد ابيان لتوقفه على ان موجب الخاص قطعي على ان بطلان
الموجب بالمعنى المراد ههنا من فروع بطلان القطعية اما دلالته على
ان ثبوت الموجب بمعنى الحكم المدلول به من فروع ثبوت قطعيته واين
هذا من ذاك قلت الامر كما ذكرت الا انه لا يصلح توجيها لما ذكره الشارح
بل هو تقرير للجواب عن الاول على وجه الصواب فتامل قال لا يقبل
التجزية اقول اراد التجزية الصالحة لتكميل الحيضة الناقصة و
يتعين فيه مقادير الاجزاء من الثلث والربع ونحوهما لا التجزية مطلقا
كما سبق الى وهم من قال فيه بحث لان الحيضة وقع فيها الطلاق
يلزم ان يكون متجزية ولذا كملت بالرابعة وما دل عليه التكميل بالرابعة
انما هو مطلق التجزية وبما قررناه اندفع ايضا ما قيل لا يخلو من ان يكون
الحيضة الاولى حيضا او بعض حيض او ليس حيضا فان كان حيضا
لم يجب شيء من الرابعة وان كان بعض حيض كان الحيض متجزيا
وان لم يكن حيضا لم يلزم به الزيادة على موجب النص قال وليس الواجب
عند الشافعي اقول جواب دخل مقدر تقرير الدخل ان للخصم ان
يختار الشق الثاني من الترديد المار ذكره على تقدير ان يحمل القرء على
الطهر ويجيب بمثل ما اجبتم وتقريره للجواب انه يلزم في القول بوجوب
الاطهار ثلثة غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق والخصم لا يلتزمه ومن ههنا
تبين ان تمام الجواب المذكور في النسخة تمتن وهم انه لا دخل له في

الجواب. واما ذكر بيانا للواقع وادعى انه ظ فنقد وهم وضع عليه وجه
الصواب واعلم ان للدخل المذكور جوابين احدهما منع وهو ان لا نم
صحة الجواب بمثل ما ذكرها باختيار الشق الثاني مع تقدير ارادة الطهر
من القرء لان مبناه على عدم قبول التجزية والتقدير وذلك مسلم في
الحيض دون الطهر اذ يمكن تجزيته وتقديره الخ انه تجب الاوقات لعدم
اختلاف حاله في اوقاته بخلاف الحيض فان حاله تختلف في اوقاته
بكثرة وروده وقلته والاخر تسليمي وهو الذي حرر تقريره فيما سبق
والشارح رح اقتصر على ذكر الثاني لظهوره وكفايته في دفع ما قرر ايراده
ههنا وقوته في قمع الطعن لكونه الزاميا مبنيا على اصل مسلم عنده
وان عاد السائل واورد السؤال على ما تقدم من الدليل بان يقال
لانم انه يلزم بطلان موجب الثلثة بالزيادة ان لم يعتبر الطهر الذي
وقع فيه الطلاق لجواز ان يكون الواجب بالنص تكميل الطهر الاول
بالرابع ويكون وجوب تمامه لضرورة عدم التجزي كما قلتم في الحيض
فلا يحتاج عنه الا بالجواب الاول اذ لا يجب على السائل رعاية المذهب
فلا يمكن تمشية الجواب الثاني المبني على رعاية مذهب الشافعي وبما
حققناه اندفع البحث بان يقال هذا الجواب وان لم يتأت للشافعي
الا انه لا يستقيم في قول الخصم وان لم يحتسب يجب ثلثة وبعض لجواز
ان يقال وجب تكميل الطهر الاول بالرابع فوجب تمامه ضرورة عدم التجزي
وسقط وهم التدافع بين كلامي الشارح كما سبق الى وهم من قال كلامه
ههنا يدل على جواز الحل على الطهر اذا كان الواجب ثلثة اطهار
غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق والمفهوم مما سبق عدم جواز الحل عليه

سواء

سواء اكتفى بالطهرين بعد الطهر الذي وقع فيه الطلاق او لم يكتف فان القول
بالدلالة التي ذكرها بناء الفضول عن ان المذكور جواب تسليمي لا تحقيقي هذا
تحقيق الكلام في هذا المقام وان خفي على الشارح على ما تقف عليه بعيد هذا
باذن الملك العلام قال منع لطيف اقول قد فهم هذا المنع مما سبق من قوله
حتى يأتي تفصيل ذلك بطريق الاشارة وقد استخرجه بعض المتصدين لتحشية
هذا الكتاب الى حيز العبارة على ما قررناه فيما تقدم زاعما انه تفرد خارج
عما في الكتاب وقد زيفت بقيل هذا على وجه انه قاطع هذا المنع وعلى انه لا لطف
فيه عند من له طبع لطيف قال بل الواجب بالشرع اقول صوابه بل الواجب
بعبارة النص على ان يكون المراد من الواجب السابق ذكره الواجب بها
لا الواجب مطلقا اذ يكفي عدم وجوبه بها في التقصي عن محذور بطلان موجب
الخاص واما قلنا ان ما ذكره ليس بصواب لان الواجب ضرورة ثابت باقتضاء
النص فيكون واجبا بالشرع ضرورة ان الاقتضاء من جملة الوجوه التي ترتبط
بها الاحكام للنصوص فلا وجه لاخراج بعض وجوب الطهر عن حيز الثابت
بالشرع ومن رام توجيه الكلام المذكور بحمل الواجب بالشرع على الواجب بعبارة
نص الشارع فقد تعسف تعسفا باردا مع انه لم يفصح عن وجه الاصلاح
قال ويلزم مضي البعض الذي اليه اقول الفرق بين هذا وبين ما ذكر في توجيه
الجواب عن الثاني هو ان الماضي ضرورة ههنا البعض الاول وهناك البعض الاخير
فان قلت ليس فيها فرق اخر وهو ان البعض الماضي ضرورة من جملة مدة
العدة هناك وليس منها ههنا قلت ذلك ما يتراءى من ظاهر قوله لا باعتبار انه
مما وجب بالعدة ولكن لا صحة له ضرورة ان احكام العدة جارية في ذلك البعض
بالاتفاق ولا معنى لاعتبار وقت من العدة الا جريان احكامها فيه فلا بد من تاويله

بحمل العدة المذكورة على العدة المقدرة بعبارة النص وهي الثلثة قال لكنه
لا يفيد الا نفي اقول هذا بعينه ما قدمه بقوله وليس الواجب عند الشافعي
لما قوله حتى يتأتى له مثل ذلك الاتي في المورد مغايرة ولذلك ذكره مرة
اخرى قال لانه لا يقول بوجوب الا اقول يعني لو قال بوجوب ثلثة اطهار كاملة
غير ما وقع فيه الطلاق لكان المنع المذكور مفيدا له وليس معنى قوله غير ما وقع فيه
الطلاق اسقاط ذلك البعض وإخراجه عن مدة العدة وبعضيته ضرورة
لا تقتضي ذلك كما توهمه من قال هذا المنع غير مفيد لمن قال بوجوب ثلثة
اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق ايضا كما هو مذهب شهاب الدين
لان لزوم مضي ذلك البعض باعتبار انه مما وجب من العدة ولهذا اجرى فيه
احكام العدة من ملازمة السكنى ووجوب النفقة وغيرها ولو كان بالضرورة
لتقدر بقدرها فيصح اصل الاستدلال ويندفع المنع المذكور واما كلما وضعية
ضرورة لا تقتضي ذلك لما عرفت انه طريقة الاقتضاء فالثابت بها يكون حكما شرعيا
وعلى تقدير تسليم ما زعمه من ان الماضي ضرورة لا يكون من العدة لا ايجابا لما ذكره
ايضا اذ لا يكون بعض الطهر الماضي قبل الاطهار الكاملة من العدة ويكون
معنى قوله غير ما وقع فيه الطلاق اسقاط ذلك البعض عن حيز الاعتبار بالكلية
فلا يكون القول الذي يدفع قائله المنع المذكور غير ما قاله شهاب الدين كما توهمه
القائل المذكور واما ما سبق الى بعض الاذهان من منع لزوم مضي ذلك
البعض باعتبار انه مما وجب بالعدة مع تسليم جريان بعض احكام العدة فيه
فتوهم باطل لان جريان حكم العدة دليل عندهم على انه منها وتوهم عدم الاستقامة
في دلالة ما ذكر من عدم استقامة الوهم والتنوير بان تكميل الحيضة الثانية
في عدة الامة كان ضرورة مع انه جرت فيها تلك الاحكام ليس بشيء لان مبناه

على ان لا يكون

على ان لا يكون الثابت ضرورة من العدة وذلك لم يثبت بعد وهل الكلام الا فيه
قال نعم بعد ابا حنيفة اقول هذا ايضا اعادة لما قدمه بقوله ومن الثاني بانه وجب
تكميل الحيضة لها وللمعارضة ما ذكره قبل ذلك بقوله واما الزيادة فتلزم من
حمل القرء على الحيض الى قال من المعارضة اقول المراد من المعارضة ما يورد خلفيه
في مقابلة ما اورده على الشافعي بان يقال يلزم على تقدير صحة قولك مثل ما يلزم
على تقدير صحة قولنا من بطلان موجب الخاص غايته يكون البطلان على الاول
بطريق الزيادة وعلى الثاني بطريق النقصان وهذا الفرق غير مؤثر وقوله بوجوب
ثلث حيض وبعض لا يصح في ان مراده من المعارضة ما قررناه لا ما زعم من قال
ان المراد بالمعارضة هو المعارضة بطريق القلب وهو العلة بعينها علة لنقيض
الحكم بعينه وتقريرها ان يقال ان القرء ان حمل على الحيض بطل موجب الثلثة اما
بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الحيض الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة
ان لم يعتبر ثم انه قال في تقرير الدفع لانا ان الحيض الذي وقع فيه الطلاق ان لم يعتبر
كان الواجب ثلث حيض وبعض بل الواجب بالشرع ليس الا الحيض الثلثة الكاملة
كما ذكر في الاطهار ولم يصب في قوله بل الواجب بالشرع الى لان مبناه على ان لا يكون
الواجب ضرورة واجبا بالشرع وقد وقفت فيما سبق على فساده فالصواب
ان يقال بل الواجب بعبارة النص ليس الا الحيض الثلثة الا ان قلت هذا المنع كما
يدفع المعارضة المذكورة يدفع دليل ابي حنيفة ايضا فاي فائدة له في ذلك قلت
فائدته ما اشار اليه بقوله في دفع ما يورد من المعارضة وذلك انه ضمن كلامه هذا
التنبيه على ان الدليل الذي حصل فيه بالترديد اوله على صورة البرهان يمكن
ان يجعل فيه ويورد على صورة الدليل الالزامي بان يقال في رد قول الخصم لو
حمل القرء على الطهر كما قلت يلزم النقصان عن موجب الثلثة لانك لا تقول بوجوب

الطهار كوامل غير ما وقع فيه الطلاق وح لا يتجه عليه المنع المذكور وكيف ذلك فانه لا يخفى
فافهم هذا فانه من دقايق هذا الكتاب قلما يتفطن له الا المتامل واما ما قيل
انه لا يفيد ايا ح في دفع تلك المعارضة لانه وان قال بوجوب ثلث حيض كوامل
غير الذي وقع فيه الطلاق لكن لا بطريق ان الذي وقع فيه الطلاق غير معتبر
بل بما مر من انه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجب تمامها ضرورة عدم التجزي
واجيب عنه بانه من قبيل تعيين الطريق ولا عبرة به في تصحيح المذهب ولذا ترى اختلافات
في تخريج مسئلة فرعية فليس بشيء لان مبناه على اعتبار الفرق الذي بينا وجه
بطلانه فيما تقدم واخيرا فقوله لا باعتبار انه تما وجب بالعدة على ظاهره وقد عرفت
انه ما اول فتذكر وتدبر قال المص على ان بعض الطهر اقول اني يقول وبعض
الطهر ليس بطهر الى الان للجواب عن دخل مقدر لا يصدر بعلى ان والكلام المصدر بها
حقه ان يحمل على معنى بناء على ان ويكون دفعا للسؤال المذكور لا جوابا عنه بعد
تقديره ورفعا بعد وروده قال وتوجيه الجواب اقول ضمن كلامه التنبيه على ان المص
غير مخترع للجواب القاطع لشبهة المخالف بل اخذه من جواب القوم وتفرد فيه
بنوع تغيير لا يليق بدعوى التفرد قال وان لم يكن لزم انقضاء العدة اقول
للشافعي ان يعود ويقول نختار ههنا الشق من الترديد ونمنع الملازمة المذكورة
لان الطهر وان كان اسم جنس يقع على القليل والكثير كالماء والعسل الا انه لا يتحقق
الا طهرا ما لم يتخلل الفصل بينهما كما لا يتحقق المياه في قطعة من الماء ما لم ينفصل
بعضها عن بعض وقرينة على هذا صاحب الكشف حيث قال في شرحه للكشف في ذا طلاق
القرء على بعض الطهر وكله كاطلاق الماء والعسل فنقصان الطهر لا يدفع كمال
القرء ولا ينقضها باجزاء طهر واحد قال فانها لا يتصف بابتداء الاعداد الا عند
انقطاعها بالاضداد اقول لا يذهب عليك ان هذا ينتقض بالزمان فانه امر مستمر

مع انه

مع انه يدخل تحت العدد بلا انقطاع بالضد كيف وقد شاع وذاع قولهم
زمان واحد وزمانين وازمان ثلثة الا ترى انهم يقولون يجوز ان يكون شخص
متحركا وساكنا في زمانين ولا يجوز ذلك في زمان واحد فالصواب ان يزاد على ما
ذكر ما ينتظم به الزمان مثل قولنا او بالظرفية لما ينقطع بالضد بقي ههنا بحث
وهو انه ان اريد بالانقطاع الانفصال وبالعدد ما فوق الواحد فما ذكر مسلم
الا انه لا يجدي نفعا في رد جواب المص اذ لا يتضح حينئذ قوله فانه لا يكون طهرا
واحدا ما لم ينقطع لانه قد انفصل عن الطهر السابق عليه بالحيضة التي هي ضده
وان اريد به الانتهاء وبالعدد ما يعم الواحد فما ذكر في موضع المنع اذ لا اخفاء
ولا خلاف لاحد في تحقق الجلستين بتخلل القيام بينهما سواء انتهت الجلسة
الثانية بقيام آخر او استمرت على حالها قال كما يتوقف على انتهاء يتوقف على
ابتداء اقول للقائل ان يمنع كلا التوقفين ويقول انا نجزم قطعا بتعدد الحركة
بتخلل السكون بينهما سواء كان للحركة الاولى مبدأ والثانية منتهى اولا ولزوم
ذلك بسبب خارجي لا يدل على توقف التعدد المذكور عليه قال بكونه يوما واحدا
اقول ان اليوم في لسان العرب شايع بمعنى الوقت المطلق وهو المراد ههنا وقد
وقفت على وجه اندراج الوقت تحت الفاعدة السالفة ذكرها فتدبر ومن
لم يتنبه لذلك قال ما قال ٥ وطول ذيل المقال قال بمجرد الانتهاء الى الحيض اقول
لا يقال اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول ليس بمجرد الانتهاء الى الحيضة بل
بانضمام وقوع الطلاق بقبيل ذلك البعض اليه فيحصل بجواز الاطلاق وينضم اليه
التحرز عن لزوم تطويل العدة في اكثر الاحوال فيحصل الموجب لانا نقول الكلام في صحة
الاطلاق بحسب وضع اللغة ومقتضاه ولا تاثير في ذلك لما ذكر من وقوع الطلاق
بقبيله ولزوم تطويل العدة كما لا يخفى على من له ادنى دربة في علم قوانين اللغة

مولانا خسرو

ومن الناظرين في هذا المقام من قال كلام الشارح ههنا يناقض ما ذكره في تفسير
قوله تعالى لبثت يوما او بعض يوم من ان القائل مات ضحى فبعثه الله بعد المائة
قبيل الغروب فقال قبل النظر الى الشمس يوما ثم التفت فرأى بقية منها فقال
او بعض يوم فان هذا الكلام في تفسيره يدل على جواز اطلاق اليوم الواحد على بعض
منه ولم يرد ان اليوم المذكور في الآية المذكورة يراد به اسم لمجموع ما بين الطلوع والغروب
واطلاقه على اكثر المسمى تجوز شايع لا نزاع فيه فكذلك لا يخفى قال لم يكن بد
من البيان اقول يمكن ان يقال في الفرق بينهما ان للانتهاء مرتبة على الابتداء في
نظر اهل الشرع من حيث ان الشيء يتقرر بانتهائه عندهم ولا كذلك حاله بابتدائه فكان
اتصاله بالنهاية قويا صالحا لان يعطى له بذلك حكم الذات بخلاف اتصاله بالبداية
فلا يبعد ان يدعى بناء على هذا الفرق جواز الاول دون الثاني قال لان الفاء
خاص للتعقيب اقول حقيقة التعقيب اتباع الفعل فعلا كقولهم لمس كل مرة بعد اخرى
والمس يحدث غزوة بعد غزوة وسيرا بعد سير والمس يتعذر بعد الاساءة ويقتضي
كرة بعد كرة تعقب وقال عليه السلام لا تعقب حكم ان لا احد يتبع حكمه رداه قال ولى
مدبرا ولم يعقب اي لم يتبع ادباره اقبالا والتفاتا كذا قال العلامة الزمخشري
في الفائق فالطلاق في قوله وقد عقب الطلاق الافتداء منصوب على انه مفعول
الاول لعقب والفاعل هو الله تعالى ومن قال هو برفع الطلاق ونصب الافتداء
الا جاء الطلاق على عقيب الافتداء يعيب والمعقب في قوله المعقب للرجعة
على لفظ اسم الفاعل من التعقيب ومن وهم انه من الاعقاب في المعنى المورث للرجعة
فقد وهم قال الا ان كون الاول من هذا الباب ليس بظ اقول لا يقال قد علم
بطريق بيان الضرورة ان فعل الزوج في صورة الافتداء هو الذي عبر عنه بالطلاق
في قوله تعالى الطلاق مرتان لانه الذي يسبق بعدم جعل فعله في تلك الصورة طلاقا

ترك

ترك العمل بلفظ الطلاق المذكور صريحا في قوله تعالى الطلاق مرتان لانا نقول اللازم
من عدم جعل فعله في تلك الصورة طلاقا ترك العمل بهذا البيان لا ترك العمل بلفظ
الطلاق فانه وراء ذلك وقد نادى الشارح على هذا باعلى الصوت في آخر كلامه
ولكن لا حيوة لمن تنادي او نقول اللازم في احد الامرين ترك العمل بهذا البيان
او ترك العمل بلفظ الطلاق لا الامر الاول بخصوصه وكيف ذلك منشا لما ذكره بهذا
التفصيل يتبين فساد ما قيل ان الطلاق كونه من هذا الباب ظ والخفاء ان كان كان
في طريق ثبوت لفظ الطلاق حيث لم يذكر ظاهرا وانما يثبت بطريق بيان الضرورة
كما سيأتي وبعد ما ثبت باي طريق كان يكون الطلاق خاصا في مدلوله بلا خفاء
اللهم الا ان يقال اذا كان ثبوته بطريق بيان الضرورة لا يكون من قبيل المنطوق
ولا خاص منه قال عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان اقول معنى الآية الطلاق الشرعي
كرتان متفرقتان يعقبهما امساك او رجعة بمعروف بحسن عشرة وما يعرف شرعا
من القيام بمواجبها او تسريح بان لا يراجعها حتى تبين بالعدة باحسان بان لا
يراجعها مراجعة يريد بها الاضرار وتطويل العدة عليها ومن ذكر عدم المراجعة
لقصد تطويل العدة في تفسير الامساك بمعروف فلم يصب فالكلام في الطلاق المعهود
والمعهود ما هو المأمور به من جنس الطلاق على ما ذكرناه آنفا وسيصرح به
الشارح بقوله ان التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع
لا الطلاق الذي يمكن ان يعقبه الرجعة اذ لا يلزمه التفريق الا لزومه للطلاق
الواقع على الوجه الذي ورد بامر الشرع والمراد من المرتين التثنية على ما اشرنا
اليه آنفا لا التكرير والتكثير كما في قوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين كما زعم صاحب
الكشاف ومن تبعه لان قوله تعالى فامساك بمعروف يأباه لما عرفت ان معناه
الرجعة بما يعرف شرعا ولا رجعة بعد الثلث وايضا التثنية التي يراد بها التكرير

لا يقتصر بتكريرها على شيئين ولا ثلثة بل يدل على التكرير مرارا فقولهم لبيك معناه
اجبت اجابة بعد اجابة فما زاد وكذلك اخواتها صرح بذلك ابو حيان في تفسيره
قال مشيرا في اثناء التحقيق الى الاول اقول فيه نظر لان المص وان ضمن تحقيقه
الرد على الخصم في هذه الخلافية ايضا الا انه بنى ذلك الرد على لزوم الزيادة
على الكتاب على ما زعمه لا على لزوم ابطال موجب الخاص وترك العمل به والفرق
بينهما واضح فان في الاول تقرير موجب الخاص باثبات امر زائد عليه تابع له غير
مستقل من جزء او شرط او علة وان كان في تلك الزيادة تغيير الموجب نص
الكتاب حتى كان في حكم النسخ عند اصحابنا بخلاف الثاني فان فيه ابطالا له
فهذا اقوى من الاول فالذي اشار اليه المص في اثناء التحقيق ليس عين ما ذكره
فخر الاسلام وغيره لان مبنى الرد فيه على لزوم ابطال موجب الخاص على ما زعمه
الخصم قال نظرا الى ظاهر عبارة المص اقول بل نظرا الى توصيفه الطلاق
بالمعقب للرجعة فانه يأبى عن حمل المرتين على ما هو وصف الطلاق لان احد
وصفي الطلاقين بائن فلا يعقبه الرجعة وسياق ما يتعلق بهذا المقام من الكلام
قال وليس بمستقيم اقول مبنى عدم الاستقامة على انه لا يكون قوله تعالى فان طلقها
بيانا للثالثة والمص معترف بذلك اي بكون القول المذكور بيانا لها وقد افصح
الشارح عن ذلك المبنى حيث اتم ما ذكره في بيان عدم الاستقامة بقوله حتى يكون
قوله فان طلقها بيانا للثالثة ومن لم يتنبه لهذا اورد ههنا بحثا تقريره ان المطلوب
في هذا التحقيق شيئان كون الخلع طلاقا لا فسخا ووقوع الطلاق بعد الخلع ولكن
منهما لا يتوقف اثباته على تعدد الطلاق ولا على كون قوله تعالى فان طلقها بيانا للثالثة
ثم قال نعم وهو مناف لظاهر قول المص فان طلقها اي بعد المرتين لكنه لا ينافي اثباتا وقوله
لكنه لا ينافي اثباتا غفلة عن وجه عدم استقامة ما ذكر ثم ذكر بين الكلامين المذكورين

كلاما اصاب فيه وهو قوله وما ذكره المص في استدلال الشافعي من قوله الآية
يصير الاولان مع الخلع ثلثة فهو انما يقتضي كون المراد من لفظ المرتين في الآية تعدد
الطلاق وقد حمل ذلك القائل ايضا على هذا ولا يوجب ان يكون المراد منه في
عبارة المص ذلك وكونها على خلاف ظاهرها فالحكم بعدم استقامة هذا القول
بناء على ما ذكره ليس كما ينبغي انتهى وتتعقب فيما يتعلق بالقول الاتي ذكره
بعيد هذا القول على خلاصة هذا الكلام في صورة الايراد فنقول والله
الهادي الى سبيل الرشاد قال وذكر الطلاق المفسرة بدون ما يدل على تعدد
وترتب لا يقتضي تعدده اقول لقائل ان يقول نعم كذلك الا ان فيما نحن فيه ما يدل
على تعدد وترتب فان عبارة مرتان في قوله تعالى الطلاق مرتان صريحة في ذلك
وصرف عبارة المرتين الواقعة في كلام المص الى الذكر لا يقتضي اسقاط تلك الدلالة
عن حيز الاعتبار وكون قوله تعالى فان طلقها بيانا للثالثة مترتب على تلك الدلالة
الواقعة في كلام الله تعالى فلا يضر العرف المذكور كما لا يخفى قال قيد للطلاق
اقول على انه حال مقدرة عن المفعول كما في قوله تعالى خالدين وما قيل في كونه حالا
عنه بحث لان الحال عن المفعول مقيد بمضمون عامله فلا يستقيم لان ذكر العدد
ليس في حال كونه مرتين فان تلك الحال حال وقوع الطلاق وما ذكر حال نزول
الآية مندفع فان المقول عن وجه صحته يمكن الحال بالتقدير او صفة له على ان يعتبر
تقدير المتعلق اسم الفاعل المحلى باللام ويجعل بمعنى الثبوت لا الحدوث ليكون
ظرف توصيف اتفاقا اذ لا ضرورة الى جعله بمعنى الحدوث حتى يلزم ما لا يجوزه البصريون
لان العمل في الظرف يكفي فيه رائحة الفعل فيعمل فيه اسم الفاعل بمعنى الثبوت واما
الوجه الذي اختاره الشارح فلا يخلو عن ضعف لما فيه من حذف الموصول مع بعض
صلته وذلك لا يجوز عند البصريين الا ان الانه اظهر معنى والشارح نظر الى جهة المعنى

ولم يلتفت الى خلافهم بقى ههنا موضع بحث قد اشرنا اليه فيقبل هذا وهو ان
قوله المعقب للرجعة ان لا يحتمل ان يكون القيد المذكور متعلق للطلاق لكن سيأتى
بيانه وذكرناه فيما سبق من ان احد فى تلك الطلاقين لكونه فى مقابلة ما لا بين
وهذا هو الداعى الى القول السابق صاحبه وسيأتى من قبل الشارح ما دليل
الآلة عليل على ما ستقف عليه باذن الله قال اى علما او ظنا اقول قال
قلت لا حاجة الى صرف الخوف عن معناه يفصح عن هذا قول صاحب الكشاف ويجوز
ان يكون الخوف بمعنى الظن يقولون اخاف ان يكون كذا وافرق ان يكون يريد
اظن فان فى عبارة يجوز دلالة ظاهرة على صحة المعنى على الحقيقة وعلى تقدير الصرف
لا وجه للحمل على معنى العلم لان عواقب الامور تظن ولا تعلم وان الناصبة للتوقع
وهو ينافى العلم قال فى اللب وشرحه انتصاب المضارع بان وجوبا ان لم
يقع قبلها علم وما يؤدى معناه كالتبيين والتيقن والانكشاف فان اذا
وقع قبلها ذلك يكون هى المخففة من المثقلة لا الناصبة للفعل سواء كانت
داخلة على المضارع او على الماضى قلت حقيقة الخوف يناسب الزوجين دون
الحكام فان المناسب بحالهم اعتبار الظن فلذلك صرف الخوف المذكور ثانيا
عن معناه الحقيقى الى المجازى وصرف الكلام صنيعة المشاكلة والمراد من العلم
غلبة الظن لا معنى الجزم والقطع والتعبير عنها بلفظ العلم للتنبيه على ما فيها من
المزية على اصل الظن واطلاق العلم على هذا المعنى سائغ شايع قال ايها
الحكام اقول فى قوله الا ان يخافا التفات على ان يكون الخطاب فى لكم للائمة
كما هو الظاهر كانهم اذا رضوا بالخلع وهموا بالاخذ وقعوا فى حد البعد ولم يستأهلوا
للخطاب لعدم انصافهم وعدالتهم وركوبهم الشطط واحتياجهم الى الائمة والحكام
مخوطب الائمة بقوله فان خفتم وفى ذلك تنبيه على حسن موقع الالتفات ولطف نكتته

حسن خط والقاضى البيضاوى

قال

قال فلا انسب على هذا اى على تقدير ان يكون الخطاب فى ان خفتم للحكام ان يكون
الخطاب فى صدر الآية اعنى قوله تعالى فلا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا
لهم ايضا بناء على انهم الآمرون بالاخذ ثم انه زعم ان الالتفات المذكور تشوش النظم
حيث قال وجوز صاحب الكشاف ان يكون فى صدر الآية للازواج وفيما بعده للحكام
وهو يشوش النظم على القراءة المشهورة اعنى قراءة ان لا يخافا بالغيبة وينشأ
قصور الذوق قال كان بيانا بطريق الضرورة اقول وذلك انه لو كان فعل الزوج
شيئا آخر غير ما علم فيما سبق لكان حق المقام التعرض لبيانه لعدم كفاية السياق
فى بيانه وبهذا اندفع ما قيل لم لا يجوز ان يكون فعل الزوج قبول ذلك الافتداء
كما ذهب اليه اهل التفسير واجيب عنه بانه لما لم يكن بد من تقرير فعل الزوج لعدم
امكان التخلص بدونه فتقديره ما هو من جنس السابق اولى اما اندفاع السؤال
فظ واما اندفاع الجواب فلان مبناه على جواز ان يكون فعل الزوج شيئا
آخر وقد ظهر من البيان المذكور انه لا يجوز فافهم قال فكان هذا بيانا اقول يمكن
ان يكون جواب دخل مقدر تقريره لو كان الخلع طلاقا صارت التطليقات اربعا
فى سياق الآية وتقرير الجواب ظاهر حاصله ان الخلع ليس بخارج عن الطلقتين
على ما نبينه التصريح به الآن الظاهر سيأتى من التوقف لهذا الدخل صريحا انه لم
يقصد ههنا دفعه وقد اجاب عنه صاحب الكشف بوجه آخر وهو ان المراد بقوله تعالى
بيان الشرعية لا بيان الوقوع اى بيان شرعية الرجعة بعد الطلقتين لا بيان
وقوعها بدليل انه تعالى ذكر الطلاق فى مواضع ولا يقتضى ذلك ان يكون الطلاق
متعددا بتعدد الذكر فكذلك ههنا قال وصار كالتصريح بان فعل الزوج الخلع
اقول فان قيل المذكور فى اول الآية الطلاق لا فعل الزوج صريحا فينبغى بالبيان
الشمول هذا القدر ويصير فى التقدير كانه قيل فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا

مجانا فلا جناح عليهما فيما افتدت به لتحصيل الطلاق فيكون الآية بيان الطلاق
على مال لا بيان الخلع وكلامنا في الخلع فلذا بل هي بيان الخلع بدليل سبب النزول
فانها نزلت في خلع وقع بين جميلة بنت عبد الله بن ابي وزوجها ثابت بن قيس
وكان اول من خلع في الاسلام وسياق تتمة لهذا الكلام قال في الخلع والافتداء
المراة اقول سواء كان ذلك الافتداء بطريق الخلع او بطريق الطلاق على مال
فيه تعميم بعد التخصيص ويجوز ان يكون من قبيل ذكر العام بعد الخاص وارادة
الخاص الآ فلذلك العام ومن لم يتفطن لهذا التعسف قال اراد بافتداء المراة
ههنا الخلع وان كان الخلع هو مجموع الافتداء وفعل الزوج بناء على ان الافتداء
يستلزم لفعل الزوج فعبر عن المجموع به وعطف عليه عطف تفسير كما في قوله وكلما
ا واحديهما خلع وافتداء قال وهو الذي عبر فخر الاسلام اقول في عبارة عبر عنه
اشارة الى ان فيه نوع توسع وذلك ان الخاص من اقسام اللفظ والدليل
المذكور ليس بلفظ الا انه اخذ حكم اللفظ عبروا عنه بعبارة ومن لم يتفطن لهذا
استدرك ههنا قال والمص بالزيادة على الكتاب اقول قدم الفرق بين ترك العمل
بالخاص والزيادة على الكتاب وان الاول اقوى من الثاني فتذكر قال ان بعد
المرتين سواء كانت على مال او بدونه اقول كانه نسي ما قدمه من قوله فكان بيانا
لنوعي الطلاق الى ان موجبه ان يكون احديهما على مال والاخر بدونه قال المص
فيه اتصال الثاني باول الكلام وانفصاله عن الاقرب اقول في زيادة قوله وانفصاله
عن الاقرب تنبيه على ان منشأ الغلط ليس اتصال الثاني باول الكلام مطلق
كيف وهو متفق عليه بين الفريقين وقاتمة الفريقين بل هو بشرط لزوم الانفصال
عن الاقرب وذلك عند كون الاقرب معترضا بينهما كما هو موجب ما ذهب اليه المص
وان ....لعدم تبرعه على هذا المعنى اعترض ههنا ثانيا وعدل في توجيهه عن سنن
المرام

الصواب كي لا يخفى على ذوي الالباب قال واما ذهب اليه المص اقول يرد عليه ان المعنى
على ما ذهب اليه المص لا يكون على الوجه الآتي ذكره لانه صرح بان المذكور في قوله
الطلاق مرتان الطلاق المعقب للرجعة وعلى تقدير ان يكون المعنى على ذلك الوجه
يكون الطلاق المذكور بائنا فلا يصلح ان يعقبه الرجعة فالمعنى المذكور ليس ما ذهب اليه
المص انما هو ما ذهب اليه صاحب الكشاف ومن صدر صدره من ان الفريق الثاني
ان التثنية المذكورة للتكرير والتكثير على ان المراد من الطلاق المذكور جنس الطلاق
المذكور المشروع لا الرجعي بخصوصه قال والمعنى لا يحل لكم ان تأخذوا اقول المراد
من الاخذ ههنا ما في ضمن الخلع فيتبعه في الحل والحرمة فلا يحل وان كان بطيب خاطرهن
الا اذا خافا ان لا يقيما حدود الله هو في الاستثناء المذكور متصل ومن وهم ان
حرمة الاخذ المذكور مشروطة بعدم طيب خاطرهن فالاستثناء منقطع فقد وهم
قال خلع وافتداء اقول اي بعوض من ان يكون كذلك وهذا القدر من الصلاحية
لما ذكر يكفي في عدم خروجه من الطلقتين ولا يلزم ان يكون كذلك قطعا كما سبق الى
وهم من قال فيه بحث لان مقتضى هذه العبارة لزوم كون الطلقتين او احديهما
خلعا وليس كذلك لان الخلع انما هو على تقدير اخذ المال وقدم وجه عطف قوله
افتدت به الخ قوله خلع فتذكر ثم ان ما ذكرنا على ما نبهت عليه فيما سبق على حمل الطلاق
في قوله الطلاق مرتان على الطلاق الشرعي مطلقا لا على الطلاق الرجعي خاصة
وسياق من قبل الشارح التنبيه على هذا عند تقرير اول الاشكالين الواردين فلا اتجاه
لما قيل ان خلعية احديهما او كليهما تستلزم ان يجوز الرجعة بعد الخلع عملا بالفاء
في قوله فامساك بمعروف لان المراد بالرجعة وتقرير القوم يبتني عليه ولا اقل من
ان يتناول الرجعة نعم يتجه ان يقال اذا لم يكن الطلاق المذكور رجعيا كيف يكون المراد
به الامساك والتسريح وقد تداركه صاحب الكشاف حيث قال وقوله فامساك بمعروف

ويا قررناه من تحقيق المقام
يتضح ما فيه من الكلام

ونما هو مراد المحشي حيث قال
انه على تقدير اخذ الفداء

عماد الدين
ومولانا خسرو

حيث قال لزوم عدم مشروعية الخلع
قبل الطلقتين ويكتب ظاهر

حيث حمل قوله تعالى فامساك بمعروف على الرجعة فيقال

او تسريح باحسان يحيز لهم ان علمهم كيف يطلقون بين ان يمسكوا النساء بحسن العشرة
والقيام بمواجبهن وبين ان يسرحوهن السراح الجميل الذي علمهم وقال الشارح
في شرحه لكن في بيني ان الفاء للترتيب على التعليم كانه قيل اذا علمتم كيف التطليق
فالواجب احد الامرين فان قلت اليس خلعية كلتيهما تقتضي تحلل نكاح جديد بينهما
قلت نعم ولا باس فيه لانه لا يضر تعقيب الثالثة ايهما بخلاف تحلل نكاح جديد بينهما وبينها
واللازم على ما ذكره المص هو هذا الاخير ومن لم يفرق بينهما قال ان خلعية كلتيهما
انما يجوز بعد ثبوت ملك آخر بنكاح جديد فلم لا يجوز ان يكون تعقيب الطلقة الثالثة
للطلقتين كذلك ولا يدل على شرعية الطلاق بعد الخلع كما هو المدعى قال لزوم
عدم شرعية الخلع اقول اللازم ثبوت مشروعية الخلع قبل الطلقتين لا ثبوت
عدم مشروعيته لان مبنى الاول على حجية المفهوم وهو خلاف مذهبنا فالصواب
ان يقال احدهما عدم ثبوت مشروعية الخلع الخ قال وذلك لان الخلع ليس بمرتب
اقول جواب مشترك يندفع به الاشكالان المذكوران مع ان مبناهما على ترتب الخلع
على الطلقتين اما ابتناء الثاني عليه فظا واما ابتناء الاول عليه فلانه تمسك في لزوم
ما ذكر بموجب الفاء وهو الترتيب على ما قبله قوله والمذكور عقيب الفاء الخ بيان
لعدم صحة ذلك المبنى المشترك يعني تقريره الاشكالين على تقدير ان يكون الترتب على
ما قبله بنفس الخلع وليس كذلك فان مدخول الفاء بيان ان عدم الجناح في الافتداء
على تقدير الخوف ثم انه يحتمل الخلع المندرج تحت الطلقتين ولكنه لا يقتضي ترتب
الخلع عليه لا يقال يلزم ان يكون عدم الجناح على تقدير الخوف منتفيا عند عدم
الطلقتين وليس كذلك لان اللزوم المذكور بطريق المفهوم ولا عبرة به عندنا
وعند القائلين به مشروط بعدم مخالفته نص آخر وقياس صحيح والشرط المذكور
مفقود ههنا فان قلت نعم قد اندفع بما ذكر الاشكالان المذكوران الا ان الثاني منه

اشكال

اشكال آخر وهو ان الخلع اذا لم يكن مذكورا قبل قوله فان طلقها كما هو اللازم مما ذكر
لا يفيد الفاء المذكورة في القول المزبور ترتب الطلاق على الخلع فلا يحصل للطلقات
ثلث بل يحصل ... ايضا لان دخول الخلع في الطلقتين يكفي في ذلك كما عرفت
فيما سبق ان اتصال القول المذكور بقوله الطلاق مرتان وترتب الشيء على
امرين على التوزيع يستلزم ترتبه على كل منهما ومن قال لان الترتب على الاعم
يقتضي الترتب على الاخص بلا عكس فقد اخطأ بوجهين احدهما ان الترتب
ههنا على الامرين لا على الاعم منهما وثانيهما ان الترتب على العام لا يستلزم
الترتب على الخاص لاحتمال ان يكون الترتب عليه في ضمن خاص آخر قال
بل انه على تقدير الخوف لا جناح اقول فان الفاء المذكور لتفصيل قوله الا
ان يخافا ان لا يقيما حدود الله لا للعطف على قوله الطلاق مرتان فلا يلزم
ترتب الخلع على الطلقتين حتى يتمشى الاشكالان المذكوران لان قوله ولا
يحل لكم ان تأخذوا الى قوله الطلقتين عطفا على قوله بيان لنوعيه كما مر وقوله
فان خفتم الى التفصيل بالفاء والله اعلم قال وانه المحجة الصريح اقول المتعجب
صاحب الكشف بهذا الاشكال حتى قال الاولى ان يتمسك في ذلك بما روى
ابو سعيد الخدري وغيره انه عم قال المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة
قال انما هو على تقدير عدم الاخذ اقول فقيل عليه ان الطلاق المذكور لا يخ
من ان يكون معقبا بكونه رجعيا او لا فعلى الاول لا يستقيم توزيعه الى الرجعي والبائن
وعلى الثاني لا يستقيم قول المص ذكر الطلاق المعقب للرجعة واجيب عنه باختيار
الشق الثاني وتأويل قول المص بان مراده الطلاق الذي يمكن ان يعقبه الرجعة
ولكنه لا يشفي اذ للقائل ان يعود ويقول ان الآية لبيان مشروعية الطلاق
بلا خلاف فان قال ان تحل مرتان على التكثير لا على التثنية كما هو مختار صاحب الكشاف

او على التثنية كما هو المختار عند القوم وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره يأبى عن الحمل على التكثير فيحمل على التثنية فحينئذ لو لم يقيد الطلاق
بالرجعي لزم ان يكون مطلق الطلاق اثنان لا الثلث وعلى تقدير تقييده به
لا يمكن التوزيع المذكور فالصواب في الجواب ان يقال ان مراد المص بالرجعي
ليس الرجعي بالمعنى المشهور المقابل للبائن حتى لا يتيسر التوزيع المذكور
اليه والى مقابله بل الرجعي بمعنى صحة العود الى الزوج الاول بلا تحليل و
بالتقييد بالرجعي بهذا المعنى ايضا يندفع المحذور المذكور بقوله لزم ان يكون
مطلق الطلاق اثنان لا الثلث قال نزلت في الخلع لا الطلاق على مال اقول
فاوجب هذا تقدير لفظ الخلع في الآية وذلك لا ينافي ما تقدم من دلالة بيان
الضرورة على ان المقدر الطلاق دون الفسخ لان المراد من الطلاق المذكور
ما يعم الخلع كالذي وقع في عنوان الكتاب الشامل لجميع انواع الطلاق من الخلع
والظهار والايلاء وكم ذلك في رد المخالف انه فسخ لا طلاق لان الفسخ ليس
مما ينتظم المعنى المذكور للطلاق وبهذا البيان اندفع ما قيل سبب النزول ان
اعتبر افاد وجوب تقدير لفظ الخلع في الآية لا الطلاق فيجوز ان
يكون على الفسخ كما زعم الشافعي اذ المانع عنه كان لفظ الطلاق فلا يكون بيان
الضرورة التي زعمت انه في حكم الملفوظ بيانا وما اجيب عنه وهو ان دلالة بيان
الضرورة على تقدير لفظ الطلاق اقوى من سبب النزول على تقدير لفظ الخلع فيعتبر
سبب النزول في محل الطلاق الذي جعل في حكم الملفوظ على الخلع لان فيه اعمالا
للدليلين بقدر الامكان وهو اولى من اهمال احدهما واتى اندفاعه لان مبناه
على ان المقدر لفظ الطلاق وقد عرفت ان المقدر ما يفيد معناه من لفظ الخلع
وذلك المعنى مانع عن الحمل على الفسخ ثم اتفاق الجواب المذكور خبطا من وجه آخر وهو ان

شرط ان يكون بلفظه لا بلفظ الطلاق وبه يفارق الطلاق على مال فلا يمكن حمل ما قدر
من لفظ الطلاق على الخلع وبهذا اتضح فساد ما قيل ولك ان تقول بجانبه ماذا اعتبار
سبب النزول جعل الطلاق اعم من الخلع لانه يقتضي اما تعميم الطلاق او تقدير
لفظ الخلع لكن بيان الضرورة وفساد التركيب اقتضيا التعميم لان البيان والسبب
تعارضا فرجح البيان بالقوة لان مبناه على توهم ان الخلع تم بلفظ الطلاق لان
مراده من الطلاق في قوله اما تعميم الطلاق او تقدير لفظ الخلع الطلاق المقدر بلفظه
بدلالة اخذه مقابلا لتقدير لفظ الخلع ثم ان فيه خبطا من جهة اخرى وهي ان قوله
لانه يقتضي اما تعميم الصحيح في ان موجب اعتبار سبب النزول احد الامرين المذكورين
لا الثاني بخصوصه فعلى هذا لا يعارض الاعتبار المذكور لبيان الضرورة وقوله لان
البيان والسبب تعارضا الاصح في تمام التعارض بينهما بينهما تدافع ظ والحق ما عرفت
من انه لا تعارض بينهما بناء على ان موجب البيان المذكور اعتبار معنى الطلاق سواء
كان بلفظه او بلفظ الخلع فلا ينافي تقدير لفظ الخلع اعتبار سبب النزول وانما
اطنبنا الكلام في هذا المقام لانه من مزالق الاقدام • قال وقد يجاب بان الطلاق
اقول مبنى هذا الجواب على ان المقدر في الآية لا يلزم ان يكون بلفظ الطلاق لان
ان الخلع شرطه بلفظه اي اللازم ان يكون المقدر ما يفيد معنى الطلاق على مال
سواء كان بلفظ الطلاق او بلفظ الخلع فليت شعري ما يقول في توجيه الجواب
من زعم ان موجب بيان الضرورة تقدير لفظ الطلاق قال لان المذكور هو الطلاق
على مال اقول لو قال لان المذكور لم يتعين كونه خلعا بل يحتمل ان يكون الطلاق
على مال لكان اولى قال اعم من الخلع اقول وسبب النزول كاف في الدلالة على
ان المراد من ذلك العام ههنا الخلع ومن وهم ان مبنى تتميم الجواب على ان الاعم
يصدق على الاخص ويحمل عليه وان ما يلحق الاعم يلحق الاخص فقد وهم لان

لانه لايلزم ان يلحق الاخفض بعينه لاحتمال ان يكون ملحوقة اياه في ضمن خاص آخر قال
وفيه نظر اذ لم يقع اقول يعني ان مبني الجواب هو عموم الطلاق على مال وشموله للخلع غير
مسلم عند الخصم وهل النزاع الا فيه كيف ولو سلم ذلك لما بقي له النزاع في ان
الخلع طلاق وانه يلحق صريح الطلاق قال فان قيل الفاء اقول اعتراض على استدلال
اصحابنا في الخلافية المذكورة وحاصله ان مبنى ذلك الاستدلال على ان يكون
الفاء في الآية للتعقيب والترتيب ولا صحة له للزوم الفساد اذ لا صحة للمبني فلا صحة
لما بني عليه من الاستدلال قال بل ترك العمل بالفاء اقول شبه بل الاضرابية على
رجحان ما ذكره فخر الاسلام على ما ذكره المص وقد عرفت فيما سبق ان ما ذكراه تاويلان
متخالفان فمن سلك احدهما يكون تاركا للآخر فلا احتمال لان يكون بل ههنا للترقي
بناء على ان الثاني اقوى من الاول وبما قررناه يتبين فساد ما قيل ان ترك العمل
بالخاص اقوى في الفساد من الزيادة على الكتاب ولهذا ذكره الشارح بطريق
الاضراب وان قول من قال ولو لا الاضراب على وجه الترقي افسد لما فيه من لزوم
الترقي والاضراب قال قلنا لو سلم لزوما اقول يعني لا نم اولا لزوم ما ذكره على تقدير
التسليم فلا محذور في اللازم ووجه المنع الضمني ان موجب الخاص هو مشروعية
الطلقة الثالثة بعد الافتداء ووجوب التحليل بعده لا انه لا يشرع الطلقة
الثالثة الا مع سبق الافتداء ووجوب التحليل بعد طلقة ثالثة مسبوقة
بالافتداء فلا يلزم ترك العمل بموجب الخاص واما الزيادة على الكتاب بمعنى اثبات
حكم لا يثبته الكتاب بخبر الواحد او ... وليس في ذلك بدليل في حكم النسخ نعم اذا كانت
بمعنى تغيير موجبه يكون في حكم النسخ فلا يلزم الا بدليل قطعي واللازم ههنا الاول و
ههنا تبين وجه اضراب الشارح فيما تقدم واما ما قيل في توجيه المنع المذكور
لانه لزوم الزيادة على الكتاب وترك العمل بالفاء على تقدير كونها للترتيب والا يلزم

ان لوكانت

ان لوكانت الطلقة الثالثة مرتبة بالفاء على الافتداء فقط وليس كذلك بل هي
مرتبة على مطلق الطلاق الذي قد يكون على مال وقد لا يكون فرد ورد بانه لا يتم
الاستدلال المذكور في الخلافية لان مبناه على ان يكون احد الطلقتين المذكورتين
خلعا سواء ترتبت الطلقة الثالثة على الافتداء فقط او على مجموع الطلقتين
اللتين احديهما خلع بحجة عليه ما ذكرنا فالوجه الصواب ما ذكرناه قال فبالاجماع
والخبر المشهور اقول فان قلت ان الاجماع لا يصلح ناسخا كما لا يصلح منسوخا
والزيادة على الكتاب من قبيل النسخ فكيف يكون بالاجماع قلت نعم انه لا يصلح
ناسخا لكنه يصلح مثبتا لوجود الناسخ وهو المراد ههنا وفي كل موضع يحال حكم
يتضمن النسخ على الاجماع فعليك بهذه الدقيقة على ذكر منك كيلا تقع في مخطئة
القوم فيخطئا ابن اخت خالتك قال كحديث عسيلة اقول اراد به بيان حديث
مشهور ورد في الكافات ... من الخلع لا التمثيل للخبر المشهور فقط كما سبق
لبعض الاوهام وتفصيل الحديث يأتي في الكتاب عن قريب قال لا يقال
الترتيب في الذكر الا اقول يعني لا يقال في الجواب السابق ذكره تحقيقه ان يتقدم
في الذكر على الجواب المقبول وتفصيله انه لا يلزم من انتفاء كون الفاء للترتيب
في الوجود ان يكون لمجرد العطف لجواز ان يكون للترتيب في الذكر وهو لا يوجب
الترتيب في الحكم قال الفاء للترتيب في الوجود الا اقول فيه بحث وهو ان الفاء
قد تكون للترتيب في الذكر قال الرضي وقد تفيد الفاء العاطفة للجمل كون
المذكور بعدها كلاما مرتبا على ما قبلها في الذكر كقوله تعالى ادخلوا ابواب جهنم خالدين
فيها فبئس مثوى المتكبرين وقوله تعالى واورثنا الارض نتبوأ من الجنة حيث نشاء
فنعم اجر العاملين فان ذكر ذم الشيء او مدحه يصح بعد جري ذكره ومن هذا الباب
تفصيل المجمل على المجمل كقوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي الآية

المجمل على المجمل

ان ربح ... ليس ... كيف ... في المطول
وهذا التفصيل ... الوجود
... الاول
[illegible]

وما حصل الجواب به ان اللزوم ثابت لانه مطلق العطف ...
... الترتيب في الذكر مخصوص ...
... الترتيب في الوجود

ونقول اجبته فعلت لبيك وذلك ان موضع ذكر التفصيل بعد الاجمال انتهى كلامه
يريد ان المقام قد يقتضي الترتيب بين الكلامين في الذكر فيفصل بينهما بالحروف
العاطفة للدلالة على هذا النوع من الترتيب ولا يذهب عليك ان الدلالة على
الترتيب في الذكر لا يوجد في سائر الحروف العاطفة نعم يوجد نفس الترتيب في الذكر
في مواضع استعمالها ولكن اين هذا من ذاك قال على ما روي عن النبي عم اقول
وهو ان سائلا سئل النبي عم اين الطلقة الثالثة فقال او تسريح باحسان
كذا في الكشاف وهذا يحتمل ان يكون التسريح باحسان نفس الطلقة الثالثة
ويكون جوابا بما هو اصل مقصود السائل فان السؤال عن مكان الشيء لتعيين
ذلك الشيء فاجاب بالتعيين ويحتمل ان يكون جوابا بتعيين ما سأل عنه فانه سأل
عن مكانه فاجاب بان سأل اي الطلقة الثالثة في قوله او تسريح باحسان
بان يكون هو المراد من الطلقة الثالثة ومن ان يترك حتى تنقضي عدتها فقوله فلا يبعد
ان يكون قوله فان طلقها بيانا لها مسطورا فيه قال ومع الدلالة في الآية على شرعية
الطلاق عقيب الخلع اقول لان الفاء لتفصيل حكم التسريح لا للتعقيب
كالفاء في فامساك بمعروف وتسريح باحسان فانه لبيان حكم الطلقتين لا للتعقيب
وانما اقتصر على نفي الدلالة المذكورة لان الدلالة الاخرى ان الدلالة
على كون الخلع طلاقا باقية على حالها فتبقى للمناقشة بعد مجال لما ذكر ان افتداء
المرأة في الخلع داخل في الطلقتين فيكون الطلقتين اعم من ان يكون كلتاهما
او احديهما خلعا ام لا فتفصيل حكمها بما ذكر يفيد وقوع الطلقة الثالثة بعد
الخلع واجيب بان دخول الافتداء في الطلقتين على التوجيه المذكور غير متعين
لاحتمال رجوعه الى التسريح فالدلالة على شرعية الطلاق عقيب الخلع غير ثابتة
ومن اعترض هاهنا بمنع عدم الدلالة فيها على شرعية الطلاق عقيب الخلع

مستندا

مستندا الجواز ان يكون المعنى لا يحل لكم ان تاخذوا من تلك التطليقات او بعضها شيئا
الا ان يخافا اي الزوجان بترك حقوق الزوجية بينهما فلا اثم عليهما فيما افتدت به
اي اعطت فداء من تلك التطليقات كلها او بعضها فان آخر التسريح اي الطلقة الثالثة
بعوض او بغير عوض فلا يحل له فيكون في الآية دلالة على شرعية الطلاق عقيب
الخلع على تقدير ان يكون الخلع قبل التسريح بالضرورة فقد خرج عن قانون المناظرة لان
حقه الاثبات والمنع حق المجيب قال اي بين لكم ما يحل مما يحرم اقول فيه اشارة
الى ان قوله ان تبتغوا ليس مفعولا له لاحل لكم بل لما دل عليه الكلام من قوله
واحل ومن لم يتنبه لهذه الاشارة قال اي في الاحلال بسبب الحلال وصرفه
عن ظاهره بناء على ان اباحة المباشرة بالعقد اصلية لا انه امر لا يحصل بجعل جاعل
واعتبار معتبر بخلاف الحرمة قال ارادة ان تبتغوا اقول نقل عن الشارح في الحاشية
ان ذكر الارادة لتقويم المعنى لا لبيان الاحتياج اليها في صحة حذف اللام اذ لا يشترط
في حذفها مع ان وان كون المفعول له فعلا لفاعل الفعل المعلل مثل حسبتك ان
تكرمني وانما لم يحمل احد على حذف الباء لانه لا معنى للاحلال بالابتغاء ولم يرد نفي
صحة المعنى على قانون العربية كما سبق الى وهم من قال وفيه نظر لجواز ان يكون
المعنى احل لكم بطريق الابتغاء بل اراد نفي صحته نظرا لمقتضى البلاغة فان مراد المعنى
ووجه انطباقه على مقتضى المقام على ان يكون الابتغاء المذكور حكمة ومصلحة في بيان
ما يحل مما يحرم لا طريقا للاحلال وسببا موصلا اليه قال صاحب الكشاف في تفسير
الآية المذكورة حاصله بين لكم ما يحل مما يحرم لكيلا تضيعوا اموالكم فيما لا يحل لكم فتخسروا
في دنياكم ودينكم واما ما قيل من ان المعنى على الوجه الذي ذكره وان كان صحيحا لكن
يصح المعنى بدون الارادة ايضا فلا حاجة الى تقديرها لان جواز المعنى على الوجه
الذي ذكره ليس بحوج الى بدونها لانه على ما ذكره يكون باعثا فقط وبدو

ولا ترجيح لاحدهما

غاية منافرة ولا يرجح احدهما على الآخر وان الاصل عدم التقدير فهو اولى فتبنا
على عدم الفرق بين تقدير اللفظ لتصحيح الاعراب وتقدير المعنى لتوضيح المرام وتوجيه
والمراد ههنا هو المعنى الثاني والقائل المذكور حمله على الاول ثم ان الشارح قدر مفعول لا
لتبتغوا وهي تلك فانه جائز الا ان الاجود ان لا يقدر المفعول وقال ان
تشرحه لان الاوفق الابلغ هو انه بين ما يحل مما يحرم فيكون الطلب بالاموال الاهر فيها
وارادها في وجوه المطالب في حال كونكم محصنين غير مسافحين ومصلحين
غير مفسدين لحصول العلم بالاصلاح من السفاح وهذا اعني القصد الى نفس
الفعل من غير تقدير مفعول يتناول اعطاء مهورهن واثمان السراري
والانفاق عليهن ونحو ذلك مما يتعلق بالمقام وغيرها من التصرفات وقيل لان
هذا المقدر يفهم من قوله غير مسافحين فيكون كالمستغنى عنه وذكر غير مسافحين بعده
كالتكرار الى هنا كلامه ومن ههنا تبين انه لم يصب بعضهم في قوله بالمهور ايضا قال
ان يكون بدلا مما وراء ذلكم اقول انه على الاشتمال وح لا بد من تقدير المفعول ضميرا
يعود اليه ليصلح بدل اشتمال مثل اعجبني زيد حسنه قال والابتغاء هو الطلب بالعقد
اقول اراد عقد النكاح خاصة ولذلك قال لا بالاجارة فان مطلق العقد
ينتظم عقد الاجارة فلا دلالة في قوله غير مسافحين على ان المراد من الابتغاء
الطلب بعقد النكاح فان في اتحاد السركار ايضا منفرد وجه عن السفاح وقد
قيل هذا ان المناسب للمقام الابتغاء بالاموال وصرفها سواء كان في المهر او في الثمن
فالصواب تعميم العقد على تقدير اعتباره بعقد البيع قال والمراد العقد الصحيح اقول
قيل بدليل ورود الآية الكريمة في بيان الحل والحرمة ويرد عليه ان دلالة ما ذكر على ان
المراد من العقد مع تقدير ان يكون المراد من الابتغاء الطلب بالعقد ما هو الصحيح
واما ان المراد عقد النكاح الصحيح بخصوصه كما هو المناسب للمقام وعليه يبتني الالزام

ولا يجب عليك ليم وادعى فان ذلك هو الحل والحرمة
لا تتعلق ان بالنكاح فيتم المرام

فلا دلالة عليه فيما ذكر قال اذ لا يجب المهر بنفس العقد اقول هذا التعليل لا يخلو عن مصادرة
لان الكلام في بيان وجوب المهر بنفس العقد فالتمسك به في التعليل ما ذكر في ذلك البيان
مصادرة على المطلوب قال المص فلا ينفك الابتغاء اقول لا يقال ما في قوله تعالى فانكحوا
ما طاب لكم الآية من الابتغاء مطلقا عن الالصاق بالمال والمطلق لا يحمل عندنا على المقيد لانه يحمل عليه عندنا ايضا
اذ الحرمة الحادثة والحكم ودخل الاطلاق والتقييد عليه ثبتا كالذي نحن فيه على ان
في ما طاب لكم ما حل لكم فالقيد المعتبر في حل ما حل لكم معتبر فيه ايضا فلا يكون مطلق
من الالصاق بالمال فان قيل مقتضى الآية ان لا يكون الابتغاء المنفك عن المال
صحيحا ومدعاكم ان يكون صحيحا ومستوجبا للمال واين هذا من ذاك قلنا قد دل
قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة على صحة
النكاح بدون تسمية المهر بواسطة دلالته على تحقق الطلاق بدون سبق فرض
المهر وتحققه فرع تحقق النكاح وموجب هذه الدلالة هو ان يكون عدم الصحيح فيما
نحن فيه منصرفا الى القيد وهو الانفكاك عن المال لا الى ذات المقيد وهو ان الابتغاء
فيحمل المقتضى المذكور ان كون الابتغاء بحيث ينفك عنه المال ليس بصحيح لا يقال ترك
العمل بموجب الخاص يلزمكم ايضا لانكم اعتبرتم في وجوب مهر المثل الدخول او الموت على
سبيل البدل فلم يكن وجوب المال ملصقا بالعقد لانا لا نتوقف على ما ذكر تقرر المهر في
الذمة وانما اصل وجوبه فعند ثبت قبل ذلك بنفس العقد ووجوبه قد ينفك عن
تقرره كما اذا زوج امته بعبده حيث النكاح وجب المهر ثم سقط لعدم الفائدة
في الزام ماله عليه هذا على احدى الروايتين وعلى الاخرى لا يجب المهر اصلا في الصورة
المذكورة ويقال في دفع النقض به ان العبد خارج عن الخطاب في قوله تعالى ان تبتغوا
باموالكم بقرينة اضافة المال الى المبتغي والعبد غير صالح لذلك ههنا مناقشة وهي
ان الباء للالصاق لا للحصر فمدلول النص شرعية الابتغاء بالمال لا حصر المشروعية

لانه يحمل عليه عندنا ايضا صح
ثم ان فرع لان ذكره للمقدمة ليس الا لاثبات المهر
الصحيح في العقد ليس باعتبار ذلك لبيانه وجوب عليه
بنفس العقد فيما نحن بصدده وتوقف في البيان
حتى يكون مصادرة بل لاثبات وجوب المهر بنفس العقد
في المفروضة منهم من الآية سواء فيه العقد الصحيح وغير الصحيح
والله اعلم فتامل

وهو الاشارة الى دفع ما عسى ان يورد على ما ذكر بالعقد
فان الحكم منه ليس وجوب المهر بنفس العقد عندنا ايضا مع ان
مطلق العقد بعمومه ... هو انه حكم العقد الفاسد
مخصوص عن عموم الآية بالاجماع الوارد لكنه فيه تامل

سهو الكاتب صح

فيه بحيث لا يجاوز الى غيره لا يقال ان تقييد الابتغاء بالمال يدل على ان المال الا الصافية
المتعلقة بالتحليل يفيد ان لا يحل بغير مال فالباء ح هي المثنا للافادة ما ذكر
من غير حاجة الى افادة الحصر لان التقييد المذكور انما يفيد ما ذكره بطريق المفهوم
ولا عبرة به عندنا فالحق في دفعه ان يقال دلالة الباء على لصوق المال بالابتغاء
اقتضى ان يكون وجوبه بنفس العقد ضرورة ان تحلل امراة بنها يحلل بمعنى اللصوق
فافهم قال المص وهو العقد الصحيح اقول فيه مسامحة والمراد هو الطلب
بالعقد الصحيح ونبه الشارح على ذلك حيث قال والابتغاء هو الطلب بالعقد
الا انه لم يحسن في قوله لا بالاجارة والمتعة في مقابلة قوله بالعقد لانه يوهم ان لا
يكون الاجارة عقدا ولا وجه له والعبارة الحسنة هو الطلب بعقد النكاح لا بغير
من الاجارة والمتعة ونحو ذلك قال من التفويض وهو التسليم اقول قال
الامام النووي في تهذيب الاسماء واللغات ان التفويض جعل الامر الى غيرك
ويقال هو الاهمال ومنه لا يصلح الناس فوضى وسميت المراة مفوضة لتفويضها
امرها الى الزوج او الولي بلا مهر او لانها اهملت الامر ومفوضة بفتح الواو لان
الولي فوض امرها الى الزوج او اهمله قال اصحابنا التفويض ضربان تفويض مهر
وتفويض بضع فتفويض المهر ان تقول لوليها زوجني على ان يكون المهر ما شئت
او ما شئنا او ما شاء الخاطب او فلان فان زوجها بالتعيين للمذكور شيئا
صح النكاح بالمسمى وان كان دون مهر المثل وان زوجها بلا مهر او على ما ذكرت
من الابهام ففي صحة النكاح خلاف والاصح صحته بمهر المثل واما تفويض البضع فالمراد
منه اخلاء النكاح من المهر وهو نوعان تفويض صحيح وفاسد فالصحيح ان يصدر
من مستحق المهر النافذ التصرف كتفويض البالغة الرشيدة والفاسد ان يصدر
من غير نافذ التصرف كتفويض الصبية والسفيهة انتهى ومن ههنا يتبين ما في كلام المص

والشارح

والشارح رح من القصور في تقرير مذهب الشافعي في هذه المسئلة قال المص اي
التي نكحت بلا مهر اقول قوله نكحت على صيغة المجهول اي التي نكحها وليها بلا مهر
لا على صيغة المعلوم حتى يكون المعنى التي نكحت نفسها بلا مهر والظاهر من تقرير الشارح
انه حمل مراد المص على الثاني وقد صرح به السيد الشريف في تلخيص التلويح حيث قال
والمص فسر المفوضة بالتي نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها الا على صيغة
المعلوم حتى يكون المعنى التي نكحت نفسها بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لكن ليست
هي محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي لان النكاح بلا ولي لا يجوز
عنده وانما المراد من المفوضة ههنا التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير
تسمية مهر او على ان لا مهر لها فزوجها وليها كذلك قال وتقدير في المفوضة
اقول قال الامام المطرزي في المغرب التفويض التسليم وترك المنازعة ومنه
المفوضة في حديث ابن مسعود رض وهي التي فوضت بضعها الى زوجها اي زوجت
نفسها بلا مهر ومن روى بفتح الواو فعلى معنى ان وليها زوجها بغير تسمية المهر وفيه
نظر قال وكذا الامة اذا زوجها سيدها اقول الظاهر من هذا الكلام جريان
الروايتين فيها ايضا وليس كذلك على ما صرح به صاحب الكشف حيث قال والامة
المزوجة بلا مهر لا تسمى الا مفوضة بالفتح قال حقيقة في القطع والايجاب اقول
قال صاحب الكشف الفرض حقيقة في القطع على ما قال صاحب الكشاف في اول سورة
النور اصل الفرض القطع وكذا قال غيره من اهل اللغة ثم نقل الى الايجاب و
التقدير لان الواجب مقطوع به وكذا المقدر مقطوع عن الغير فكان مجازا
فيهما قال ومعنى الاية اقول تحريره على وفق ما في الكشف ان حمله ههنا على
الايجاب حقيقة كان او مجازا بقرينة وما ملكت ايمانهم اولى من حمله على التقدير
لان معنى الايجاب يستقيم في حق الاماء كما يستقيم في حق الازواج لان ما يوا

من النفقة والكسوة واجب لهن عليهم كوجوبه ووجوب المهر للازواج عليهم
ولكن اشتهر عادة اهل التاويل بالايجاب هيهنا فاما معنى التقدير فلا يستقيم في حق الاماء
لانه لم يقدر على المولى للاماء شيء وقيل ايضا على ان الايجاب هو المراد ههنا
كلمة على فانها صلة الايجاب لا صلة التقدير فاذا ثبت ان حمله على الايجاب اولى
لا يكون تركا القول بالتقدير في المهر ابطالا او بما قررناه تبين ان كون الفرض
حقيقة في الايجاب ليس مما يتوقف عليه تمام الكلام **قال** مجاز في غيره
لقائل ان يقول ان اريد انه مجاز في غيره لغة وشرعا فلا يكفي في تعليله قوله دفعا
للاشتراك لان الاشتراك انما يلزم اذا كان في غيره حقيقة لغة واما اذا كان فيه حقيقة
شرعا فاللازم كونه منقولا لا مشتركا وان اريد انه مجاز في غيره لغة اعم من
ان يكون شرعا ايضا كذلك او لا فلا يتم التوضيح اذ يمنع كونه حقيقة في غيره
شرعا في المحل عليه **قال** على ان الفرض هنا بمعنى الايجاب **اقول** لا يخفى ما في هذا
التاويل من التمحل وذلك انه لما احتج بالاخرة الى حمل الفرض على معنى الايجاب
فالوجه السالم عن التعسف ان يحمل عليه من اول الامر حتى يتخلص عن تكلف
تقدير فعل في المعطوف لا من جنس المذكور في المعطوف ولا يحتاج الى
التضمين **قال** وفي الايجاب شرعا **اقول** يرد عليه انه لا دخل لكونه حقيقة
في الايجاب شرعا في المخالفة المذكورة لان الاشتراك انما يلزم على تقدير كونه
حقيقة لغوية في الايجاب ايضا فالصواب ان يقال على انه حقيقة شرعية في الايجاب
ويكفي ذلك في الحمل عليه ولا يضر فيه كونه مجازا لغويا فيه دفعا للاشتراك **قال**
من حيث اشتماله على الاسناد **اقول** يعني انه باعتبار صيغته خاص في الاسناد
الى نفس المتكلم وقد عرفت فيما سبق ان في المشتقات وضعين احدهما بحسب المادة
والاخر بحسب الصيغة واللفظ المشتق باعتبار كل منهما خاص فيما وضع له وبهذا

التوضيح

التوضيح اندفع ما قيل ان لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد مركب فلا يكون
خاصا لانه من اقسام المفرد ولو قال كما قال فخر الاسلام الكناية في قوله ما فرضنا
لفظ خاص يراد به نفس المتكلم فدل ذلك ان صاحب الشرع هو المتولي للايجاب
والتقدير لكان الى العقول اقرب وعن التكلف ابعد **قال** وهذا اتفق **اقول**
دقق المص فيه احترازا عما اورد على توجيه القوم من لزوم المخالفة لائمة اللغة
وما حقق انه لا يضيع التمسك بحكم الخاص لان معنى الاستدلال على ما ذكره ان
المراد من الفرض معنى التقدير حقيقة كان فيه او مجازا وان المراد بالكناية نفس
المتكلم سواء كان حقيقة فيه او مجازا وبعد ما ثبت هذان الامران لا حاجة
الى زيادة تمحل وتثبت بان كلا منهما او واحدا منهما خاص في المعنى المراد
واما في الوجه المشهور المنطوق في كتب القوم فلا بد من التمسك بكون الفرض
لفظا خاصا في معنى التقدير لاثبات انه مراد في هذا المقام والمص اخذ ما فيه
الشبهة مسلما وتكلف فيما لا نزاع فيه فوقع فيما وقع ثم ان من قال ان
تمام الاحتجاج على الشافعي يتوقف على مقدمتين احديهما ان معنى الفرض التقدير
والاخرى ان الكناية عبارة عن الشارع والمص تعرض للاخيرة والاصوليون
الاول فلا عدول فقد اصاب في تحقيقه مبنى الحجة الا انه لم يصب في زعمه ان المص
متفرد بالتعرض للاخيرة لان فخر الاسلام ايضا تعرض له ولم يقف على ان
العدول في انه لم يدع ان لفظ الفرض حقيقة في التقدير كما ادعاه القوم **قال**
الا انه يتوقف على كون الفرض هنا بمعنى التقدير دون الايجاب **اقول** منهم من وفق
في بيان ما يقتضي حمله هنا على التقدير دون الايجاب وقال ما ملخصه ان اصل
المهر قد علم وجوبه وانه من جنس المال من قوله ان تبتغوا باموالكم فلا بد من
حمل قوله قد علمنا ما فرضنا على بيان مقدار المهر الواجب لان الاصل في الكلام

الافادة دون الاعادة واذا تحققت هذا عرفت ان الايراد عليه بان علمه لا ينفي
علمه تعالى ولم لا يجوز ان يكون ما في علم الله تعالى نفس الواجب من المهر والنفقة والكسوة
وغير ذلك من حقوق الزوجية دايرة على الغرم لا على الموهوم قال المص لما لم يتبين
اقول ليس الامر كما زعمه لانه متبين ببيانه واضح من قبل الشارع حيث قال عم
لا مهر اقل من عشرة دراهم قال محمد بن الحسن بلغنا ذلك عن علي وعبد الله بن
عمر وعلي والنخعي وروى ابو بكر الرازي هذا الحديث في شرح الطحاوي باسناده
الى جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم وفي الكشف بعد ما قرر ان النص
بمعنى التقدير انه في تعيين المقدار مجمل فالتحق السنة بيانا به وهو ما روى جابر
بن عبد الله عن النبي صلعم انه قال لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن
الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة فصارت العشرة تقديرا لازما لمن لم يجعله
مقدارا كان مبطلا له لا عاملا به ثم ان في التوقف لجانب القلة بالنفي دون جانب
الكثرة حيث لم يقل ولا اكثر منها اشارة الى انه من المقادير التي تمنع النقصان
دون الزيادة كمقادير الزكوة ومن رام توجيه ما ذكره المص قال لا انه مبني
على الفرض والتقدير وتنبيه على انه يمكن الاستدلال على المط بالاية المذكورة مستقلا لا
ولو فرض انه لم يتبين ذلك المفروض فقد حمل الكلام على ما لا يتحمله كيف وكلمة
لما صريحة في انه مبني ما ذكر على البت والتحقيق دون الفرض والتقدير قال المص
قدرناه بطريق الرأي اه اقول يرد عليه انه لا دخل للرأي والقياس في باب
التقدير ولذلك تراهم يقولون الاثر في المقدرات كالخبر اذ الرأي لا يهتدي اليه
ولذلك لا يذكرون القياس عند ذكرهم اصول الادلة للنوايب المقدرة
ثم ان العوض في باب السرقة ماتين عضو وفي باب التمتع بعضو والوفق واضح
ولا قياس مع الفارق قال لا في اثبات ما بعدها اقول لا يخفى ما فيه من الخلل

والصواب ان يقال في انتهاء حكم ما قبلها لا في اثبات ما يقابل ذلك الحكم لما بعدها
قال فوطي الزوج الثاني اقول حقه ان يقول فنكاح الزوج الثاني اذ لم يظهر
بعد ان النكاح ههنا بمعنى الوطي بل الظاهر من اضافته الى المراة ان يكون بمعنى
العقد ولا يتوقف عليه التقريب قال لا مثبتا لحل جديد لا بد من من المعرفة
او لو كان مثبتا له لتم مدعى الخصم بناء على ان ما يرتفع الحرمة الغليظة يرتفع الخفيفة
بطريق الاول على ما سيأتي في تقرير جوابه وبهذا ظهر فساد ما قيل ولو سلم
انها مثبتة لكن بعد وجود المغيا وهو الثلث لا قبله فلا يكون بما دونها و
المعاد ذلك كما لو حلف لا يكلمه في رجب حتى يستشير اباه فاستشاره قبل دخول
رجب لم يكن معتبرا في حق اليمين حتى لو كلمه في رجب بعد الاستشارة فيه حنث
لان اليمين اوجب تحريم الكلام بعد دخول رجب الى غاية الاستشارة فالاستشارة
وعدمها قبل دخول رجب بمنزلة قال ترك العمل بالخاص اقول توضيح هذا على ما
قدمته من البيان غير ظاهر لان موجب النص الخاص انما ان وطي الزوج الثاني
غاية للحرمة ولم ينف كونه مثبتا للحل بل سكت عنه اذ ليس ذلك من ضرورات
كونه غاية لعدم التنافي بين كونه غاية وكونه مثبتا للحل واثبات ما سكت عنه
النص لا يكون ترك العمل به قال ان المراد بالنكاح اقول لا دخل لهذه المقدمة
في الجواب اذ يكفي فيه ما في الحديث المشهور من الدلالة على كون الزوج مثبتا
للحل لان حاصل الجواب ان ما قلتم انما يتجه ان لو استفدنا كون الزوج الثاني
محللا من نص الكتاب وليس الامر كذلك فانا استفدنا ذلك من الحديث المشهور
قال بدليل اضافته الى المراة اقول دلالتها على ان النكاح ههنا بمعنى الوطي ولا
يلزم منه ان يكون بمعنى العقد لاحتمال ان يكون بمعنى التمكين من الوطي قال صاحب
الهداية في مختارات النوازل يراد به تمكينها فان التمكين من الوطي يسمى نكاحا

كالتمكين من الزنا يسمى زنا انتهى فكان حقه ان يقول ان المراد بالنكاح هنا العقد او التمكين من الوطي لا الوطي نفسه بدليل اضافته اه قال وهو حديث العسيلة اقول في عبارة العسيلة واشارة دقيقة انيقة واعتبارات بالقبول حقيقة ذكرناها في شرح الهداية فليطلب منه قال وهو حادث لامس له اقول لم يلتفت الى ما في بعض الشروح من ان تعليق الحكم بالمشتق يدل على علية مأخذ الاشتقاق والحكم هنا هو العود ومأخذ الاشتقاق هو الذوق لحادث اذ لقائل ان يقول لا نم ان الحكم المعلق ههنا هو العود بل انتهاء حرمة العود وثبوت حل العود عند انتهائها وحرمة امر يلزم بطريق المفهوم لا المنطوق فتدبر قال ولقوله ثم اقول عطف على ما قبله بحسب المعنى اذ ما قبله في حكم ان يقال دخول الزوج الثاني مثبت للحل للحديث المشهور قال هلاكا او استهلاكا اه اقول انما خصهما بالذكر لان العين اذا كانت قائمة بيده يجب ان يرد الى مالكها لعدم زوال ملكه بالسرقة ولا بالقطع بسببها ثم ان عدم وجوب الضمان مع القطع في صورة الاستهلاك ايضا ظاهر المذهب وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة انه يجب الضمان مع القطع في صورة الاستهلاك قال ترك العمل بالخاص اقول وفيه نظر لان الظاهر مما ذكره سكوت الخاص المذكور عن ابطال العصمة وترك العمل به انما يلزم ان لو دل على بقاء العصمة وكان الامام السرخسي تفطن لهذا ولذلك قال في تقرير ما ذكره فابطال عصمة المال والتقوم لا يكون عملا بالخاص بل يكون زيادة اثبتناها بالرأي او بخبر الواحد فقد خلط في البحث ومن هنا اتضح ان حق هذه المسئلة ان يذكر في تفضيل الزيادة على النص لا في تفضيل حكم الخاص قال وجوابه ان انتفاء الضمان اقول تقريره ان انا ما ابطلنا العصمة استدلالا بالقطع لينتج ما تلتم وانما ابطلنا بكلام او موقوف به وهو الجزاء وذلك لان الجزاء المطلق في موضع العقوبات يجب

حقا لله تعالى خالصا وذلك لا يتاتى ان يكون الحكم في شرعية القطع صيانة حقوق الناس كحد الشرب فانه يجب حقا لله تعالى خالصا والحكمة في شرعيته زاجرة الى الناس وما قيل الاولى ان يستدل على انتفاء الضمان بقوله عم لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه اذ اثبات حكم سكت عنه النص بخبر الواحد جائز بلا خلاف مردود بما نبهت عليه آنفا من انه من قبيل الزيادة على النص بخبر الواحد ولا جواز له عندنا ولذلك قال الامام السرخسي فقد خلط فيما ابتم قال عند فعل القطع اقول ثبوت التحول انما هو عند فعل القطع الا انه يثبت مستندا الى زمان فعل السرقة حتى يتحقق وقوع الجناية على حق الله تعالى يستحق الجزاء ومن غفل عن هذا التدقيق زعم ان ما ذكره خلاف التحقيق فارتكب التأويل والصرف عن الظاهر قال كالعصير اذا تخمر اقول يعني عصير المسلم الذي صار بعد السرقة خمرا فانه لا يبقى للعبد فيه حق توجب الضمان لا يقال فيه ينبغي ان لا يشترط فيه دعوى المالك ويثبت بالبينة من غير دعوى كالزنا وشرب الخمر وسائر محارم الله تعالى لانا نقول دعوى المالك ليس بشرط لعينه حتى لو وجد الخصم بلا ملك كان كافيا عندنا كالمكاتب ومتولي الوقف والغاصب بل ليظهر السبب بخصومته فان السرقة هي الجناية على مال الغير فلا يتصور موجبه للحد الا بذلك المحل ومال الغير لا يثبت الا بخصومة الغير فكانت الدعوى شرط الاثبات محل الجناية لا غير ذكره في الكشاف قال حكم العام اقول المراد من العام اللفظ العام على مصطلح القوم المعلوم من التقسيم السابق ولا يلزمه معنى العموم حتى ينافي الجزم بكونه عاما بتجويز قيام دليل الخصوص والمراد من حكمه ما يثبت به على ما افصح عنه المص بقوله اي اثره الثابت والثبوت به انما يكون بواسطة الوضع فالاستدلال بان العموم

[illegible]

معنى مقصود له لا يدفعه بل يحققه ولا احتمال لان يكون المراد منه بيان ما
وضع له لفظ العام لان التوقف من جملة المحتملات وهو لا يصلح ان يكون موضوعا له
وكذا الجزم بالخصوص والتوقف فيما فوقه لا يصلح له قال الجزم بالخصوص اقول
قال صاحب الكشف ومنهم من قال يثبت له احق الخصوص وهو الواحد في اسم
الجنس والثلثة في صيغة الجمع ويتوقف فيما وراء ذلك الى ان يقوم الدليل ويسمون
اصحاب الخصوص وبه اخذ عبد الله الثلجي من اصحابنا وابو علي الجبائي من المعتزلة
انتهى ولا يذهب عليك ان في ثبوت احق الخصوص يكفي الظن به فالشارح لم يصب
في ايراده عبارة الجزم وكذا في عدوله عن احق الخصوص الى الخصوص وعن اداة
الحصر الى اداة التمثيل قال في جميع ما تيقنا وله من الافراد اقول هذا اذا
امكن اعتبار العموم فيه فان لم يمكن لكون المحل غير قابل له فحكم العام التوقف فيه
الى ان يتبين ما هو المراد به ببيان ظاهر بمنزلة المجمل ولا يخلو عنه بقدر الامكان
ذكره خلافا للشافعي قال ويصح التخصيص اقول اراد التخصيص ابتداء اذ لا
خلاف بين الفريقين في صحة تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس
اذا كان ذلك العام مما خص منه البعض قبل ذلك قال من غير اولوية اقول
هذا انما يتمشى بعد بيان انه ليس للاستغراق اذ لو كان له لظهر رجحان الكل وقد
افصح عن هذا صاحب الكشف حيث قال في تقرير هذا الوجه بعد ما بين ان الاستغراق
ليس من موجبات العموم بدليل انه يستقيم ان يؤكد على وجه البيان والتقدير بما
يوجب عموم الصيغة واحاطتها بالجميع واذا كان كذلك يكون البعض مرادا منه
لا محالة وهو غير معلوم لان اعداد الجمع مختلفة وليس بعضها اولى من البعض
لاستواء الكل في معنى الجمعية فلا يمكن معرفته بالتامل في صيغة اللفظ فيكون
بمنزلة المجمل فيجب التوقف فيه فقول المص وانه يؤكد بكل واجمع تتمة للتقليل الاول

لا للتقليل

لا للتقليل كما ظنه الشارح ولذلك لم يصدره باداة التقليل كما صدر الوجه الاتي
ذكره بها قال نحو للبعض اقول لقائل ان يقول ان اريد البعض المعين فالتفريع
ممنوع لاحتمال ان يكون لبعض لا بعينه كما ان النكرة لفرد لا بعينه فلا اجمال
وان اريد البعض المبهم فلا يصح قوله فيكون مجملا لان القدر الموضوع له هو
البعض لا بعينه معلوم انما الجهالة في البعض المعين وهي لا تضر لعدم دخلها فيما
وضع له قال المص فانه اذا قال لزيد علي اقول لا يخفى ما في هذا البيان من
القصور فان حق المقام اتمام ما ذكر بان يقال وكذا اذا قال لزيد علي الدراهم
يصح بيانه من العشرة الى ما لا نهاية له قال المص ولانه يؤكد بكل واجمع اقول
لم يرد به التاكيد المقابل للتاسيس اذ ح يختل نظم الكلام ولا يناسب المقام كيف
ويظهر ح عكس المرام كما لا يخفى على ذوي الافهام بل اراد تقرير المعنى المراد وبيان
انه مراد وقد نبه على ذلك بقوله والا لما احتاج الى فائدة التاكيد المحتاج اليه ما ذكرنا
لا ما يقابل التاسيس وقد افطن عن هذا صاحب الكشف على ما نقلنا عنه انفا
والعجب من الشارح انه يتتبع كلامه ومع ذلك كيف خفي عليه هذا المعنى حتى جوز
ان ينسب المص ما لا يجوز نسبته الى المميز فضلا عن مثله فاذا تحققت
هذا فقد وقفت على ان ما ذكره الشارح في صدد الجواب لا يصلح جوابا
انما الصواب في الجواب ما يذكره المص عن قريب قال المص ولانه يذكر
الجمع اقول عطف على قوله لانه مجمل وانما ابهم الذكر والارادة ولم يبين
كونهما بطريق الاشتراك كما عينه القوم في كتبهم قصدا الى عدم التخطي عن قدر
الحاجة فان التقريب يتم بالقدر المذكور سواء كان بطريق الاشتراك
او بطريق الاجمال او بطريق اخر وصونا للكلام عن تطرق المناقشة
والمطالبة بالدليل على التعيين وهذا من جملة ما تفرد به المص بتدقيق النظر

يعني لا يريد ان يقول بعيد ان قال
بزيد على الدراهم او كذا اذا قال لها

الذي هو نحو كونه الموضوع له البعض لا بعينه لا البعض
في الاجمال بحسب الاستعمال فتامل

كما زعمه الشارح
في صدد الجواب

نقله كشف صح

عم مسلم لكن لا يتم به بيان ان ارادة الواحد ليست بطريق الحقيقة
لانه اذا كانت بطريق المجاز فان كان في المقام قرينة
على ارادته يحمل عليه والا فعلى الحقيقة فيكون ذلك قادحا
في التوقف عند الخصم في اللفظ العام كما هو مذهبهم كيف
لا وهو يؤدي الى التوقف في جميع الالفاظ ولم يقل
احد به وبالجملة لو لم يعتمد الارادة بالاشتراك فرعهم لم يكن
دليلهم منتهضا لابطال مذهبهم فتامل

ولم يتنبه له الشارح فضلا عن المقتفين لاثاره والمقتبسين من انواره قال
فيكون مشتركا بين الواحد اه اقول ضرورة انه موضوع للكثير بخصوصه والا
لايكون عاما فاندفع ماقيل لايلزم من ذلك ان يكون مشتركا لجواز ان يكون
موضوعا للقدر المشترك بين الواحد والكثير واما الجواب عنه بان المراد انه قد
يطلق على الواحد من حيث خصوصه حقيقة فيلزم الاشتراك اذ لو كان موضوعا
للقدر المشترك لكان الاطلاق على المخصوص من حيث خصوصه مجازا ففيه
التزام ما لا يلزم على ما عرفت آنفا وتوسيع لدايرة الجواب اذ ح للخصم ان
يجاب عن هذا الوجه بمنع المقدمة الاولى ايضا فافهم قال والجواب عن الاول
انه يحيل اقول عبارة يحيل صريحة في ان الترجيح لتعيين المراد لا لبيان الموضوع له
فلا مساغ لذهاب الوهم الى انه اثبات اللغة بالترجيح قال احترازا عن
ترجيح البعض اقول من تمسك بالوجه المذكور له ان يقول ان الحمل ايضا
من جملة ما دل عليه العام فالمحذور وهو ترجيح بعض مدلولاته لازم قطعا
فالصواب في الجواب منع المقدمة الثالثة لا الاولوية بين مدلولاته قال
للقطع بانه حقيقة اقول لا حاجة الى هذا التعليل لان الحلال يسلم عند الخصم
كيف لا وهو مبنى استدلاله على ما نبهت عليه فيما سبق قال والمراد بالجمع
ههنا اقول رد لصاحب الكشف حيث قال واشار فخر الاسلام بقوله و
قد ذكر الجمع اى صيغة الجمع واريد به البعض الى البعض الخاص مثل قوله تعالى الذين
قد قال لهم الناس الآية ولقد اخطا في زعمه ان الناس صيغة الجمع اخطاء
فاحشا قال المص المراد به نعيم اقول نعم انه المراد به نعيم لكن التعبير عنه باسم
الجمع لانه حين قال ذلك لم يخل من اناس من اهل المدينة يفتاتونه ويصلون
جناح كلامه ويثبطون مثل تثبيطه نص على ذلك في الكشاف وعلى هذا التقدير

لايتم

لايتم الترتيب قال لانه ان اريد اقول فيه بحث وهو ان المحتمل للارادة بالجمع غير
منحصر فيهما لبقاء احتمال آخر وهو ان يراد الواحد او الاثنان فلا يلزم من ثبوت
الثلثة على التقديرين المذكورين تيقنها قال وان اريد ما فوقه فهو داخل
اقول يرد عليه ان ارادة ما فوقه على وجهين يدخل الاقل في احدهما وهو ما
اذا كان الحكم لكل واحد من الافراد دون الآخر وهو ما اذا كان الحكم للكل
دون كل واحد كحرمة الصوم فانها ثابتة لكل الايام دون كل واحد فثبوت
الاقل على التقديرين مطلقا غير مسلم وما قيل والحق ان الحكم على الجمع العام ان
كان على كل من احاد موده كما يدل عليه كلامه في بحث الفاظ العام فالاستلزام
مطلقا ظاهر والا فلا يجديه نفعا لان من يقول ان الحكم في الجمع العام على كل
واحد من الافراد لا ينكر صحة استعماله على ان يكون الحكم على الكل قال والجواب
انه اثبات اللغة اقول مبنى هذا الجواب على ان يكون المراد من البحث في هذا
الفصل بيان ما وضع له اللفظ العام وقد عرفت فساده على تقدير ان يكون
المراد منه بيان الحكم الثابت به كما هو الحق فاللازم اثبات ما هو المراد بالترجيح
لا اثبات اللغة به قال ولو سلم اقول انه لو سلم صحة اثبات اللغة بالترجيح
فما ذكر معارض بانه قد يكون ارادة العموم احوط كما في صورة النهي واما قلنا
في صورة النهي لان في صورة الامر كثيرا ما يكون الامر على العكس واذا كان العموم
ارجح في بعض الصور وهو مواضع الاحتياط والخصوص ارجح في بعض آخر
وهو ما عدا مواضع الاحتياط ثبت التعارض في مطلق العام وبهذا التقرير
اندفع ما قيل فيه بحث لان دليل المتيقن وان لم يكن اقوى فلا اقل من ان يكون
مساويا الدليل الاحوط فلا يتم لكونه ارجح من دليل آخر نعم يرد عليه ان المستدل
لا ينكر عدم ثبوت العموم عند قيام القرينة الصارفة عنه لكون المقام مقام الاحتياط

بل الاولى ان يجاب عنه بان الكلام في حكم اللفظ العام عند خلو المقام
عن القرينة ولا شبهة في انه لم يرد بها الواحد والاثنين
انما يكون بطريق المجازية فيحتاج الى القرينة فيكون
خارجا عن موضع البحث فتامل

ومن قال في تقريره ان اللازم اولا اثبات ما ذكر لا اثبات
اللغة بالترجيح بل اثبات الاستعمال اولا ثم اثبات
اللغة بالترجيح باطل ولو سلم فالعدم قد يكون
احوط فقد خبط كما لا يخفى

انما كلامه عند عدم القرينة الصارفة عنه لما ذكر لا يصلح معارضا لما قاله قال المص
وهو نسبة الحكمي الى كل افراد اقول هذا انما تقرر اعتبار العموم فيه لان مجيء كل ما
تناوله القوم اليه مستحيل عادة فالحكم فيه عندنا التوقف الى ان يتبين المراد منه
خلافا للشافعي رح على ما سيأتي وقيل هذا مقوله وعندنا وان الشافعي يوجب الحكم في
الكل ليس بذاك قال ليثبت كونه عاما اقول تعليل للتفسير الذي ذكره
بقوله يعني بالوضع يعني ان الترتيب لا يتم بدون تلك الارادة ومن غفل عن
هذا زعم ان الشارح سكت عن تعليل ما ذكر فتصدى له قائلا بدليل قوله فان
المعاني التي هي معقودة في التخاطب قد وضع الالفاظ لها قال لان الظاهر فتقع
اقول يعني لانا لا نم ان الظاهر الذي مست الحاجة الى التعبير عنه لا بد ان يوضع له
خاصة لفظ فانه قد يستغني بالمجاز والاشتراك ونحو ذلك في ذلك لان مدار
التخاطب على تفهيم المعنى المراد وذلك لا يتوقف على ان يكون لذلك المعنى لفظا
خاصا وضع له ومن وهم انه لو لم يكن لفظ يدل على العموم وضعا لما صح الحكم
به من الشارع لامتناع الخطاب بما لا يفهم فقد وهم قال على ان هذا اثبات
الوضع اقول ترتيبه على وفق ما في الكشف ان هذا قياس في واستدلال لحكمه
واللغة تثبت توقيفا ونقلا لا عقلا وان سلم ان ذلك واجب في الحكيم لا نم
عصمة واضع اللغة حتى لا تخلو الحكمة في وضعها الا ترى ان العرب قد
عقل الماضي والمستقبل والحال لفظا خاصا حتى لزم استعمال الاستقبال منها
قال الاحتجاج بالعمومات اقول مبناه على دلالة الالفاظ العامة على العموم وضعا
وفي احتمل ان يقال بل مبناه على انفهام العموم منها وذلك لا يلزم ان يكون بدلا لتها
عليه وضعا اورده بقوله فان قيل فهم ذلك لها ودفعه نم ان الاحتجاج المذكور
وان كان من بعضهم لكنه لما شاع وذاع فيما بينهم من غير نكير انعقد الاجماع السكوتي

قال

قال وهو متى ما اي الجمع اقول التفسير المطابق ان الاختين المجموعتين وطئا ولا يلزم من ذلك
حرمة كل منهما منفردة عن الاخرى فلا باعث للعدول عن الظاهر انه لا ينتظم الكلام
المذكور مع قرينة السابق لانه في حل العين وموجبه ان يكون عنوانه حرمة العين فانهم
قال فلم يبق قطعيا اقول هذا الجواب لا يشبع لانه من قبيل سند ثلثه بفتح اوني ادرج للمعترض
ان يعود ويقول المبيح ليس بقطعي لكونه مخصصا والنص المحرم قطعي لبقائه على عمومه فلا
يصلح المبيح معارضا له وفي الكشف مكان قوله فلم يبق قطعيا فكان ادنى من القياس
فتعارضه الدلالة بل تترجح عليه وعلى هذا اعود المعترض حيد على الظهر فالوجه في الجواب
ان يقال قيام التعارض بين النصين المذكورين ودفعه ببيان رجحان احدهما على
الآخر خارج عن بحثنا هذا لان غرضنا يتم بوقوع الاحتجاج من الطرفين بما فيهما
من العموم والكلام فيه قال فاشار المص اقول هكذا مصدر بالفاء في النسخ التي رايناها
والوجه ان يصدر بالواو قال مصدر معرف اقول لا يقال بل مصدر منكر لانه في سياق
النفي من حيث المعنى اذ التحريم في معنى نفي الجواز فيتم اذ لا عبرة للنفي اللازم والا فلا
كلام من سياق النفي اذ ما من اثبات الا ويلزمه نفي ثم ان الشمول لجميع افراد الجمع
اللازم حينئذ غير مقصود لان الجمع بيعا وشراء ونحوهما غير محرم وعلى تقدير ان يكون
ان يكون المصدر معرفا يحمل التعريف على العهد والمعهود بقرينة المساق الجمع الحال الوطي
المذكورين قال المص نزلت بعد سورة النساء اقول هذا سهو ظاهر والصواب على ما
وقع في شروح اصول البزدوي وغيرها نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة
والتوجيه بانه سمى سورة البقرة سورة النساء باعتبار ان الآية التي فيها بيان
حال النساء مذكورة فيها او بان الطولى نزلت بعد سورة البقرة والنساء فيه
النساء تعسفا فيه تكلف بارد وتعسف شارد لا يخفى على من انصف وبالتجنب
عن التعصب اتصف قال الا ارواح الذين يتوفون اقول يعني في الكلام تقدير

شروع فيه بان عاني او من كونه مصدرا منكرا في سياق النفي

وذلك ان الذين يتوفون مبتدأ وخبره قوله يتربصن ولا عائد فيه فلا بد من تقدير المضاف الذي يرجع اليه ضمير يتربصن وهو الازواج او حذف الضمير العائد الى الذين يتوفون حال كونه مجرورا كما في قوله السمن منوان بدرهم اي منه فكذا ههنا والتقدير يتربصن بعدهم وهذا اولى من تقدير بعدهم الواقع في الكشاف وتفسير القاضي وغيرهما اما اولا فلان فيه صون الكلام عن الزيادة الخالية عن الافادة وذلك ان قوله يذرون ازواجا يغني بعدهم فتقديره بعده خال عن الافادة واما ثانيا فلان فيه افادة ان العدة وجوبها لحماية حق الزوجية وعلى الوجه الاول اصل الكلام ويذرون واما وضع الظاهر موضع الضمير لنكتة تناسب المقام وهي التنبيه على ابقاء علاقة الزوجية وان العدة انما وجبت لذلك فنفهم الركاكة في امثال هذا من ركاكة الافهام والشارح انما اختار هذا الوجه لرجحانه بالنسبة الى عندهم من تقدير بعدهم ولكونه انسب الى المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام قال يعني انه لا يحتمل الخصوص اه هذا صريح في ان المراد من القطع ههنا القطع بمعنى العام لا القطع بمعنى الخاص فلا يكون مرادا فالتيقن والمفهوم مما سبق حيث قال قطعا ويقينا خلاف ذلك فبين الكلامين تدافع ط قال يعني ان العام لا يخرج اه اي عن احتمال التخصيص نفسه بدليل قوله الا قليلا بمعونة القرائن فان الحاجة الى وجود القرينة في دفع احتمال

التخصيص

التخصيص واما التخصيص نفسه فوقوعه بعد القرينة فاللازم مما ذكره هو ان يكون اكثر العمومات محتملة للتخصيص لا كونها مخصصة فاندفع ما قيل ان اكثر العمومات لما كانت مخصصة والباقي عرفا ان الاقل ملحق بالاغلب لهذا قالوا الاستقراء التام يفيد الظن وجب ان لا يثبت الحكم الكلي في شيء من العمومات بل بعدم ثبوته فكيف يستدل بما ذكر على ان موجب العام ظني واجيب بان ذلك اذا لم يلاحظ خصوصية العام الذي يدعي ظنيته موجبه الظاهري واما اذا لوحظ بخصوصه ولم يوجد فيه قرينة التخصيص بعد التامل يحصل الظن بثبوت الحكم لجميع افراده وبالجملة اختلاف الحكم باختلاف العنوان قال حتى صار بمنزلة المثل اه يذكر في مقام المبالغة في التقليل بالعدم والمراد منه تاكيد ما قيل لا الاستدلال عليه فلا يتجه ان يقال ان هذا المثال لا يخلو اما ان يكون مخصصا او لا فعلى الاول لا يكون حجة وعلى الثاني يكون مناقضا على انه يمكن ان يختار الاول ويقال ان المخصص منه نفسه فلا يسقط به عن الحجية فافهم هذا فانه دقيق قال وكفى بهذا دليلا اه فلم يكن العام قطعيا بالمعنى المذكور ولما اشتهر ان ينتقض ما ذكر بالخاص ويقال ان الخاص يحتمل المجاز كذلك مع انه قطعي لا ظني تداركه بقوله وهذا بخلافه قال حتى يثبت اه فيتحقق في الخاص ايضا الاحتمال الناشئ عن دليل فينتقض ما ذكره بهكذا ينبغي ان يلاحظ معنى هذا الكلام ولا يلتفت الى ما سبق الى بعض الافهام من خرافات الاوهام قال لان وجود القرينة اه ليس الامر كما زعمه من اشتراط المجاز مطلقا بوجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له انما اشترط هذا في المجاز المرسل والاستعارة واما الكناية وهي ايضا من اقسام مطلق المجاز المقابل للحقيقة ضرورة ان المعنى المراد فيها غير الموضوع له فلا يلزمها وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له بل لا يجوز وجودها فيها والا انقلبت مجازا مرسلا قال حتى يقوم اه عدل عن عبارة المص وهي الا ان يقوم ولم يتبع العدول عنها

ای لا يتوقف الدليل على
عبارة لهذا البعض ايضا
فالمقصد اخطاء من قال واجيب بان الاول لانه مخصص باختيار الشق الاول عدم التخصيص نفسه وعليه بال وجه له اصلا
وهذا اوما من تزعم من قال جواب سوال مقدر وهو ان يقال لا نم ان احتمال التخصيص يعارض القطعية
اراد به من قال ان ضح تميز عن احتمال الخصوصية في العام القطعي في قطعية احتمال المجاز في الخاص القطعي في قطعية

لانها كانت خيرا لان المقام مقام الاستثناء لا مقام انتهاء الغاية فان وجود القرينة
يمنع الحكم المذكور من اول الامر لا انه ينقطع بعد زمان ولا احتمال لان لا يوجد قرينة
عند الاطلاق ويوجد بعد زمان لان القرينة المعتبرة ما تقارن اطلاق اللفظ
لا ما يحدث بعد ذلك والا يلزم ان يكون لفظ واحد في اطلاق واحد كناية ومجازا
مرسلا بحسب وقتين لوجود القرينة في احدهما دون الآخر قال لان عادة خطابات
الشرع اقول بزيادة عبارة عادة على ان قول المص لان خطابات الشرع اكثر
للحل بهذا من المباحث الثانية لا من قبيل حذف المضاف كما توهم قال
لا تصح متنا فيهم الاحكام اقول يرد عليه ان التجويز المذكور انما ينافي القطع بثبوت الاحكام
على صيغة العموم لا نفيه كيف والحال في الظنيات كذلك ينفهم منها الاحكام مع جواز كونها
غير مرادة قال وتكليف المحال اقول اراد الحرج العادي لا الحرج العقلي وذلك لازم على التقدير
المذكور فلا حاجة الى صرفه عن الظاهر الى معنى ما لا يطاق قال لكنها بقيت في حق العلم اقول
هذا صريح في منع تعلق التكليف بالعلم فعلى المجيب ان يصحح مقدمة وبها يتم
التقريب ولا حاجة الى الزائد عليها وليس فيما ذكره تعرض لها كما لا يخفى فالجواب المذكور
غير تام ف وهذا الذي ذكره في صورة الاعتراض ما اورده الامام ابو زيد الدبوسي
وقال ان لخصم مال اليه ثم قال انه كلام حسن ولكن الحق ان يقول كذلك في حقيقة الكلام
مع مجازه قال وقد يقال اقول هذا ما نقله صاحب الكشف عن بعض مشايخ فخر
الاسلام ثم قال ولكن يرد عليه خبر الواحد والقياس فان اعتبار الاحتمال فيهما
ساقط في حق العمل ثم لم يسقط في حق العلم بالاتفاق هكذا ههنا انتهى وهذا اول
وجوه النظر المذكور ومن قال ان تلك الوجوه كلها مذكورة في الكشف فقد اخطأ
ثم ان الوجه الاول والثالث متعلقان للمقدمة القائلة ولما لم يعتبر الارادة الباطنة
في حق التبع فاولى ان لا يعتبر في حق الاصل باعتبار مبناها وهي الكبرى القائلة كل

لم يعتبر

ما يعتبر في حق العمل لم يعتبر في حق العلم وحاصل الوجه الاول نقض اجمالي لتلك
الكبرى وحاصل الوجه الثاني نقض تفصيلي لها بطريق المنع والسند والوجه الثالث
ايضا متعلق للمقدمة المذكورة لكن لا باعتبار مبناها المذكور بل باعتبار مبنى
مبناها وذلك ان مبنى تلك الكبرى ان كل ما يعتبر في التبع لا بد ان يعتبر في
الاصل لان بيانها بان يقال ان العلم اصل والعمل تبع له وكل ما يعتبر في
في التبع يعتبر في الاصل فما يعتبر في العمل يعتبر في العلم فحاصل ذلك الوجه ايضا
الى النقض التفصيلي رجعه الى منع كبرى الكبرى وسنده وبهذا التفصيل اتضح
ف ما قيل ان الوجه الاول مردود لانه لا تعلق له بالارادة الباطنة وكلام
الامام مبني عليها بل افادتها العمل دون العلم لانه يثبت بالظن دونه والظنية
في الاول للاحتمال في طريقه وفي الثاني في نفسه لا لان الارادة الباطنة غير معتبرة فيهما
في حق العلم ومعتبرة في حق العلم وما قيل ان الاحتمال فيهما ناش عن دليل
وهو القطع بكونه غير متواتر وغير منصوص عليه حتى لو فرض متواترا او منصوصا
عليه زال الاحتمال فلا يلزم من عدم سقوط احتمال ناش عن دليل عدم
سقوط احتمال غير ناش عنه انكشف وجه عدم اصابة من تصدى لدفع الرد
المذكور قائلا حاصل الوجه الاول من النظر ان ظنية الخبر الواحد والقياس
لم يعتبر في حق العمل حتى وجب العمل بهما واعتبر في حق العلم حتى لم يلزم الاعتقاد ولم
يكفر جاحدهما فجاز ان لا يعتبر الارادة الباطنة في حق العمل ويعتبر في حق العلم
فيما نحن فيه لان مرجع ما ذكره الى النقض التفصيلي بطريق المنع والسند وعبارة
الشارح صريحة في النقض الاجمالي قال وذلك في العمل دون العلم اقول لان
موجب الثاني التضليل بل التكفير ولا مساغ لهما مع الاحتمال فلا احتياط
فيه بخلاف الاول لان موجبه الاثم فلا حاجة في لزومه الى السداد. الاحتمال
وهذا امر ظهور وقد خفي على من قال فيه بحث لان القران الامر بالعكس فان ترك

الاحتياط

مولانا خسرو

العمل فيما وجب بنقيض الاثم وترك العلم فيما وجب بنقيض التقليل او التكثير
فالاحتياط في جانب العلم اكثر ولا اقل من المساوات وايضا لو اعتبرت الارادة
الباطنة التي لا دليل عليها في العام لاعتبرت ايضا في الخاص الارادة الباطنة
للمجاز حتى لا يلزم الا الاعتقاد والقطع ايضا لاشتراك الارادتين في الورود عن الدليل
قال ولان الاصل اقوى اقول قد ثبت فيما تقدم على طريق ورود هذا الوجه
من النظر ومن لم يتنبه به قال وماذا بعد الحق الا الضلال قال وتوجيهه انه
ان اريد اقول قرر المراد على وجه لا يتجه ان يشتبه على من له ادنى تامل فضلا عن غيره
عن سننه واوضحه عن اسلوبه دفعا لما اورده الشارح عليه من عدم المطابقة بينه
وبين الجواب فقد ابعد عن صوب الصواب كما لا يخفى على ذوي الالباب قال لان
التخصيص شايع اقول يعني قول الوجه الاول في تتمة السابق ذكره لا قول
المص كما سبق الى الوهم من قال هذا انعكس بالمعنى لان الخصم في مقام التقليل والا
فعبارة المص في التوجيه ليس هنا نسخة عدم التنبه لغلط الناسخ حيث لم
يكتب لفظ قوله بالسواد زاعما انه قول المص بناء على ان فحوى الكلام ما ذكره
المص بعينه قال وفيه نظر لان اقول قال الفاضل الشريف يمكن اتمام الكلام
على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو ان يقال لا نم ان التخصيص في كل عام بلا
قرينة بل احتماله شايع لان احتمال كل عام بلا قرينة اما ان يكون المخصص
غير مستقل كالاستثناء ونحوه والمخصص مستقل وهو العقل والحس او العادة
او نقصان بعض الافراد او زيادته واما ان يكون بكلام متراخ او موصول
والاقسام باسرها سوى كونه موصولا منتفية كما ذكره المص لان الوصل انه
غير مقترن بقرينة يمنع الكلام الذي يكون موصولا بعد التسليم قليل ما هو
وليس بشيء لان الوصف المذكور لا ينافي احتمال التخصيص بالمتراخي ولذلك
اضطر المص في تعليله الى ان قال ما قال فتوجه عليه ما توجه من النظر فتدبر

ومن وهم

ومن وهم ان للكلام المذكور صحة في نفس الامر لا يصلح توجيها لما قاله المص
فقد وهم قال فان المخصص اذا كان اقول لا وجه لزيادة قوله ويخفى لان
المراد منه العادة والحس والزيادة والنقصان وسيأتي ان التخصيص
اذا كان بواحد منها لا يبقى العام قطعيا قال لان مراد الخصم اقول الطف
في توجيهه الا حاجة اليه اذ يكفي به ان يقول اراد الخصم بالتخصيص التخصيص اللغوي
لا الاصطلاحي ولا وجه للنزاع في اطلاق التخصيص على المعنى اللغوي قال
فيورث الشبهة اقول لا اشتباه ان يقال من طرف الخصم اللازم مما ذكرت
مطلق الاحتمال للاقتصار على البعض والمنافي انما هو الاحتمال الناشئ
عن دليل تداركه بقوله ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض يعني
لما كان الغالب في العمومات ان يكون مقصورا على البعض كان الاصل فيها
الاقتصار على البعض وكفى بذلك دليلا على احتمال الاقتصار قال ولا
يكون لقوله بلا قرينة معنى اقول لان الخصم انما ادعى شيوعه بالقرائن
كما صرح به ثم فرع عليه ايراث شبهة البعضية في كل عام ولو بلا قرينة وليس
في كلامه دعوى شيوع التخصيص بلا قرينة حتى يفيد منعه قال ثم لا يخفى ان
قوله اقول قال الشريف الفاضل حمل الشارح كلام المص على وجه يتراءى
من ظاهره فصار لغوا في هذا المقام لا تعلق له بتمسك المخالف اصلا ويمكن
توجيهه بان يقال النزاع انما هو في العام بلا قرينة مخصصة ومثل هذا العام
لا يحتمل ان يكون مخصصا بالعقل او الحس او بغير المستقل والا لكان مقرونا
بمخصصه والمقدر خلافه ولا بكلام مستقل متراخ عنه لانه ناسخ عندنا
لا مخصص فيحتمل ان يكون مخصصا بكلام مستقل موصول به في التكلم الا انه لم
ينقل الينا وهو قليل جدا فقول المخالف التخصيص شايع ان اراد به التخصيص
الذي يحتمله المتنازع فيه فممنوع وان اراد ان مطلق التخصيص شايع فمسلم

للقطع

لكن لا يورث شبهة في بقاء المتنازع فيه على عمومه لانه لا يحتمل اكثر افراده وكذا بقينا
بل انما يحتمل فرد منه هو في غاية القلة وحاصله ان جنس التخصيص شايع لكن
النوع الذي يمكن ان يحمل عليه صورة النزاع قليل ما هو فلا نم ان كثرة الجنس يقتضي
لحاق العام المخصوص بنوع نادر حتى يلحق بذلك الجنس وانما يتجه هذا اذا لم يكن
النوع قليلا فظهر ان قوله بلا قرينة له معنى وان ليس المراد الحمل لغة في الاصطلاح
ولا بيان ان التخصيص الذي يورث شبهة فهو بيان وتحقيق لكون التخصيص يعني
بالعقل ونحوه في حكم الاستثناء لا انه نفي للشبهة المذكورة في قوله يورث شبهة
ولذا ذكرنا والمقصود ان هذه المخصصات التي بعضها في حكم البعض لا يحتملها ما
نحن بصدده لانها يكون مقارنة لما يخصصها لا يقال ما ذكرت انما يدفع احتمال
التخصيص من العام فما الذي يدفع احتمال النسخ عنه اذ يمكن نزول الناسخ
وان لم ينقل الينا ومع بقاء هذا الاحتمال لا يكون العام قطعيا لانا نقول الكلام
فيما يتجه في حجية العام من حيث هو واحتمال النسخ ليس كذلك فان الاقسام
في احتمال النسخ متساوية الاقدام فاحتمال العام النسخ كاحتمال الخاص المجاز
عند عدم القرينة فظاهر انه غير قادح فيه الى هنا كلامه ونوقش في قوله الا انه لم ينقل
الينا وهو قليل جدا بان ما لم ينقل الينا كيف يعلم انه قليل جدا وليس بشيء
لان هذا مما يتوفر الدواعي بضبط الشرايع وتفصيلها واهتمام الرواة
الثقات في حفظ اقوال النبي عم خصوصا فيما يتعلق بالاحكام كاف في
علم قلته ما ذكر جدا نعم لو نوقش في قوله فاحتمال العام النسخ كاحتمال الخاص
المجاز عند عدم القرينة بانه كلام مستقل لا تفرع له على ما قبله فكان حقه ان يقول
بل احتمال العام النسخ كاحتمال الخاص المجاز عند عدم القرينة فظاهر انه غير قادح
فيه لكان له وجه قال بوجه لانه آه اقول اذ لا يلزم من نفي المخصص بالمعنى
الخاص نفيه بالمعنى العام الذي تمسك به المخالف في الاستدلال على مطلوبه والتوجيه

بان المراد

والتوجيه
بان المراد بمنع كونه مخصصا بالمعنى الآخر منع حكم التخصيص اعني ايراث الشبهة و
التقدير فلا نم انه مخصص يورث للشبهة فتسقط قال لنا ان آخره متراخيا اقول
مطلق التأخير وان كان يكفي في انتساخ الخاص بالعام لكنه لا يكفي في انتساخ
العام بالخاص بل لا بد فيه من قيد التراخي [illegible]
ولما كان الكلام في جواز انتساخ احدهما بالآخر لا بعينه احتيج الى ذكر القيد المذكور
ومن لم يتنبه لهذا قال ظاهر كلامه يوهم ان التراخي شرط في النسخ مطلقا وليس
كذلك فان المتأخر اذا كان هو العام لا يشترط في نسخه للخاص التراخي قال
وانما قيد بالجواز اقول اصلح ما في تقرير المص من الخلل ثم اشار الى وجه الخلل
وهو انه ذكر على وجه القطع فاحقه ان يذكر على وجه الجواز لبقاء احتمال آخر
والمصير الى حذف المضاف على ان التقدير مع جواز ان في الواقع احدهما
ناسخ ثابت بقوله لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملناه على المقارنة لان مبناه
على القطع لا على الجواز والفرق الناسخ والمنسوخ عن معناهما المعتبر عند
اهل هذا الفن مما لا يبا عن سلامة الطبع ولا دخل لهذه المقدمة في تمام التقريب
ولذلك اسقط الشارح عن تقريره ومنع قال ان العرف المذكور وان كان خلاف
الظاهر لكن يظهر به التقريب بخلاف ما ذكره الشارح فقد اخطأ لكن لا يخفى قال واذا
حمل على المقارنة فعند الشافعي اقول فيه بحث وهو ان ما ذهب اليه الشافعي
مبناه على ان العام ظني عنده ودرجته دون درجة الخاص لانه قطعي ولا حاجة
الى الحمل على المقارنة عند عدم العلم بالتاريخ اي لا حاجة اليه عندنا لعدم انحطاط
درجة العام عن الخاص وقد افصح عن هذا صاحب الكشف حيث قال رجح
الشافعي قوله عم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة على عموم قوله ما سقته
السماء ففيه العشر كما رجح ابو يوسف ومحمد الا انه رجح نظرا الى خصوصه وعموم
الآخر فان الخاص عنده راجح على العام بكل حال وهما رجحان باعتبار ان الكل

مالم يوف بها جعلا كانها وردا معا فيجعل الخاص مخصصا للعام حتى لو علم ان العام
متاخر كان ناسخا للخاص عندهما خلافا له انتهى فترتيب قوله ان فرع على قوله
الجهالة ينتج للجهالة قال فلما المراد بالخاص ههنا اقول فيه نظر لان قوله ههنا لا يخلو
من ان يكون اشارة الى المبحث فلا يصح القول المذكور اذ لا شبهة في ان المراد
من الخاص في المبحث الذي هو قرينة محل النزاع بيننا وبين الشافعي هو الخاص
الحقيقي لا الاضافي او الى المثال فالجواب لا يطابق السؤال لان حاصل السؤال
ان مثالكم لم يطابق الممثل وحمل الخاص على غير المعنى المراد في المبحث يكون عدم المطابقة
اظهر كما لا يخفى فالصواب في الجواب ان يقال انه تنظير لا تمثيل قال ان كان
موصولا به اقول يرد عليه ان شرط الاتصال في التخصيص ابتداء لا في التخصيص
مطلقا فان التخصيص في المرة الثانية لا يلزم ان يكون بمقارن صرح به في شرح
المنار قال كما في الآيتين اقول الكلام في الخاص المصطلح عند الاصوليين
والخصوص فيهما انما هو على الاصطلاح المنطقيين ففيما ذكره خلط بين الاصطلاحين
قال فان كان بان وما يؤدي اقول فيه نظر لان العام لفظ موضوع لكثير
مستغرق لجميع ما يصلح له ولا وجود له في مثل قولك ان دخلت الدار فانت
طالق وقصره على بعض ما يتناول فرع وجوده لا يقال اذا قلت انت
طالق يفهم منه انها طالق على جميع التقادير فان قلت ان دخلت الدار فقد قصرته
على بعضها اذ لا عبرة للعموم بحسب المفهوم لما عرفت ان العام ما دل عليه بحسب
الوضع قال نحو اتموا الصيام الى الليل اقول فيه بحث من وجهين احدهما
ان الصيام لا يكون عاما باعتبار استمراره للزمان لانه بهذا الاعتبار لا يكون
كثيرا لما مر من ان الامور المستمرة انما يدخل تحت العدد اذا تبدل بالاضداد بل
عمومه باعتبار وجوده في ازمنة متفرقة متكثرة والغاية المذكورة لا تقصره
على بعض منها بل تقصره على بعض من زمانه بحيث تقطعه وتجعله واحدا وثانيهما

قوله

قولهم ان حرف الغاية ليست لاسقاط ما وراءها بل لمد الحكم اليها في القول بانها للقصر
تدبر ولا تكن من القاصرين قال فعلم انه لا يخفى اقول للخصم ان يقول ان البدل
ليس مقصودا بالافادة انما المقصود البدل فلا قصر لان مبناه على ان يكون العام
مقصودا بالافادة في المقام وان لم يكن بقاؤه على العموم مرادا او التوفيق وايضا
وانما الاعتذار بان الكلام المذكور يعني قولهم جاءني القوم اكثرهم في تاويل
جاء اكثر القوم فلا قصر مردود بان مثل هذا التاويل جار في الاستثناء ايضا
والغاية بارجاعه الى ما قدمناه من الوجه الوجيه يتسقط وكذا الاعتذار
بان بدل البعض في حكم الاستثناء فلهذا لم يعد بالذكر واما بدل الغلط والاشتمال
فلا تناول فيهما واما بدل الكل فلا اخراج فيه مردود بان كون بدل البعض
في حكم الاستثناء انه يؤدي مؤداه وهذا لا يكفي في عدم الافراد بالذكر لان العبرة
بطريق الاداء وهو متعدد ولذلك افردوا بالذكر كلا من الشرط والصفة مع انه
يمكن ان يؤدي بطريق الشرط كل ما يؤدى بالصفة قال لاحتياجها الى مرجع
الضمير اقول يعني لابد لها من الضمير ولابد للضمير من مرجع اليه فلا يرد النقض
بمثل قوله واحل الله البيع وحرم الربوا اذ لو جرد من ضمير فانه لو قيل وحرم
الله الربوا لم يتغير نظم الكلام ومعناه قال بمفهوم الصفة والشرط اقول
خصهما بالذكر لان الدلالة في الاستثناء على النفي والاثبات بطريق المنطوق لا المفهوم
ولا خلاف في مفهوم الغاية على ما سيأتي في الكتاب قال بل المراد ههنا اقول
يعني المراد من القصر [illegible] يرد عليه انه لا وجه لعقد الاستثناء بل الغاية ايضا من وجه
القصر لما عرفت ان فيهما دلالة على الحكم في البعض الآخر نفيا واثباتا وايضا يشكل
تعميم التخصيص الخارج من تعليم القصر للنسخ لان فيه تعرضا لنفي الحكم عن البعض
المخرج واما ما ذكره الشريف الاصل انه على هذا ينبغي ان يكون جاز زيد من باب
القصر لانه يدل على الحكم في البعض فغلط فاحش عليه ان يقال ان اريد انه يدل على

حسبي الله ... من الكتب التي وهبها الفقير الى الله ... محمد ... [illegible]

الحكم في البعض المفهوم من اللفظ فلا تم اذ لا دلالة فيما ذكر على بعضية زيد وان
اريد انه يدل على الحكم في البعض في نفس الامر وان لم يكن وصف البعضية مفهوما
من اللفظ فسلم ولكن لا يتم التقريب لان المعتبر في القصر الدلالة على الحكم في البعض
لا الدلالة على ما هو بعض في نفس الامر والفرق واضح نعم لو اورد النقض بخروج
من القوم زيد لكان له وجه كما لا يخفى قال عن اشكال اه اقول منشأ هذا
الاشكال ما فهم من ظاهر ما قيل في القصر وهو ان يكون اول الكلام دالا على العموم
وآخره على قصره على البعض ولما صرف القول المذكور عن ظاهره ولم يبق منافيا
لكون مجموع الكلام دالا على الحكم على بعض التقادير فقط والفرق بين هذا الاشكال
والسؤال السابق ذكره ان مبنى هذا على كون الشرط والجزاء كلامين مع قطع
النظر عن لزوم القول بالمفهوم ومبنى ذلك على هذا اللزوم ومن حمل عليه هذا
الفرق مع وضوحه قال لا يخفى ان الاشكال عين ما ذكر في السؤال ولا فرق
بينهما الا في التعبير قال من غير فرق اه اقول يمكن ان يقال الفرق ملحوظ والمراد
من المستقل الموصول الا انه ترك التقييد به اعتمادا على ما علم فيما سبق
لا يقال يلزم ح ان لا يكون النسخ من اقسام القصر لانا نقول التزم المص هذا اللازم
ولا محذور فيه فانه ذهب الى عدم اعتبار النسخ من اقسام القصر نظرا الى ان
النسخ متنوع الى ما يكون باخراج البعض والى ما يكون باخراج الكل وكما
لا مجال لدرج الثاني في القصر كذلك لا وجه لفصل احد نوعيه عن الآخر بعد احدهما
من مباحث القصر دون الآخر ولا يخفى ما في هذا الاعتبار الدقيق من اللطف
عند ذوي الاختيار وقد يشير الى هذا انه قال في حق التخصيص مطلق هو حجة
فيه شبهة ولو لا انه اخرج النسخ عن التخصيص المذكور ههنا لما صح منه اطلاق
هذا الحكم قال قد يطلق على ما يتناول النسخ اه اقول فيه بحث وهو انه ان اراد
اطلاقه على المعنى الاصطلاحي فلا وجه له لما سيأتي في مباحث مفهوم المخالفة ان مذهب

في المتراخي

في المتراخي انه نسخ لا تخصيص وان اراد اطلاقه على المعنى اللغوي فلا يجدي لان الكلام
ههنا على الاصطلاحي فان رعاية مرتبة فيما وقع فيه المنازعة بيننا وبين الشافعية
ولقد احسن من قال ان الكلام ههنا في المعنى الاصطلاحي بقرينة قوله الآتي وهو حجة
فيه شبهة لان العام في صورة النسخ قطعي بالاتفاق واما من قال في رده ينبغي ان
يحمل ذلك القول بالذي خص بمستقل موصول بقرينة ما سبق من ان العام
الذي خص بمستقل مفصول نسخه قطعي في الباقي لان ما تمسك به لا يصلح قرينة
للتخصيص المذكور بعينه بل انما يصلح قرينة لما ادخل التخصيص المذكور ههنا في المعنى
الاصطلاحي وقد نبهت على ان الرجحان للاخير فتدبر قال والقول بان التخصيص
يطلق اه اقول فيه بحث وهو انه ان اراد عدم صحة اطلاقه على المعنى الاصطلاحي
فالملازمة ممنوعة اذ يكفي في عدم بطلان كلام القوم صحة اطلاقه في الجملة ولا يلزم
ان يكون على المعنى الاصطلاحي ولا كلام في صحة اطلاقه على المعنى اللغوي وان اراد
عدم صحة اطلاقه مطلقا اي سواء كان على المعنى الاصطلاحي او على المعنى اللغوي
فالملازمة مسلمة لكن لا يتم التقريب لان من ينكر الاطلاق انما ينكره على المعنى الاصطلاحي
خاصة قال كلام القوم اه اقول من انكر وقوع ما ذكر من تخصيص الكتاب بالسنة
ولحق في كلامهم فقد كابر او لم يتتبع اصول فخر الاسلام وشمس الائمة وغيرهما من
كتب مشايخنا قال والاجماع اه اقول فيه ان الاجماع لا يصلح ناسخا اذ لا نسخ بعد
رسول الله صلعم ولا اجماع في عصره عم والتخصيص المقابل للنسخ لا يكون متراخيا
فلا بد من تأويل قولهم تخصيص الكتاب بالاجماع بان المراد التخصيص بما يظهره الاجماع
فلا دلالة فيه على انه بالمتراخي فلا وجه لذكره في هذا المقام والتوجيه بان المراد من
اطلاق التخصيص على تخصيص الكتاب بالاجماع اطلاقه في ضمن النسخ بان يقال لا يجوز
تخصيص الكتاب بالاجماع لا يجديه اذ لا دلالة فيه على اطلاق التخصيص على المتراخي
على انه انما يمشي ان لو كانت العبارة الواقعة مثل اطلاق تخصيص الكتاب بالسنة

اراد المحشي حسن چلبي بكلامه هنا توجيه قول المص وهو حجة
فيه شبهة على ما ذهب اليه ان مراده التخصيص الشامل للنسخ
ايضا محمله على ما ذكره بالقرينة المذكورة كما يشهد به
قوله فيما بعد ولا يبعد ان يوجه ذلك التخصيص
بالقرينة المذكورة ابتداء ولا يرد ما ذكره المولى خسرو
حتى يرد عليه ما ذكره المولى الفاضل ولعمري لنعم ما قاله
كلام المصنفين في صورة هي غير الواقع لا يعترض
عليه لا بجلع منه

والاجماع على ان الطلاقة فى ضمن الاثبات واقع فى كلامهم كما وقع فى الهداية حيث قال ان نسخ نكاح المتعة ثبت باجماع الصحابة ولا بد فيه من التاويل لان الذى اشرنا اليه آنفا وبه يبطل اصل التمسك بما ذكر فتدبر **قال** لان المدرك بالحس **اقول** اى بمعونته فلا مسامحة كما توهم من قال ان المدرك بالحس هو نفس كونها لانه لم يكن الانه حكم يعرف حقيقته بالعقل لا بالحس ولكنا نقول لا مسامحة فى كلام المص ايضا لانه اراد بكون المخصص الحس كونه واسطة فى تخصيص العقل يرشدك الى هذا عدم كون بعض الافراد ناقصا مخصصا فانه لا اخفا فى ان المراد فيه ما ذكرنا لا غير **قال** واما انه ليس له غير ذلك **اقول** يعنى لا مدخل للحس فى هذا الحكم ضرورة ان الشئ اعم من المحسوس فلا مجال لان يقال لو ان كل ما يصدق عليه الشئ لا يحس به وليس فليس حتى يكون فى الحكم التام ايضا معونة من الحس **قال** لا غير **اقول** قال ابن هشام فى حرف الغين من مغنى اللبيب وقولهم لا غير لحن وليس الامر كما زعم فانه شايع وذايع فى كلام الادبا منهم ابن السكيت فانه قد استعمله فى مواضع من اصطلاح المنطق وصوابه ما يغلط العامة فيتكلم بالبا وهو بالواو والزمخشرى فانه ذكر فى المفصل وابن حاجب وغيرهم **قال** رد على من زعم **اقول** يعنى ههنا شئ وهو ان موجب هذا تعميم نفى العام المبحوث عنه ههنا لما هو فى الاخبار فعلى هذا الوجه لا اشتراط الاتصال فى مطلق التخصيص لان القصر الواقع فى الاخبار بكلام مستقل لا يكون الا تخصيصا متصلا كان او منفصلا **قال الامر** واما العادة **اقول** اعلم ان العرف على نوعين لفظى نحو الدابة يتقيد لفظا بالفرس وعملى اى العرف من حيث الاستعمال لا من حيث اللفظ كاللحم فانه لا يتقيد لفظا بالماكول مع انه بحسب الاستعمال مخصوص به وما يصلح مقيدا للمطلق ومخصصا للعام انما هو الاول دون الثانى على ما افصح عنه صدر الشريعة [?] فى الجامع الصغير حيث قال واما قولهم انهم لا يتزوجون الا الا كذا

قلنا

قلنا هذا اعادة فعل والكلام ينصرف الى ما يعتاده الناس فعلا لا الابتداع ان من حلف لا ياكل لحما فاكل لحم الآدمى يحنث وان كان الناس لا ياكلون لحم الآدمى عرفا فنعلم بهذا التفصيل ما فى المثال المذكور من الخلل فتامل **قال** بخلاف المدبر وام الولد **اقول** فانهما تملكان رقبة ويدا حتى يملك المولى اكسابهما ويحل له وطئها **قال** لان ذلك باعتبار الرق **اقول** الاشارة الى التحرير المقدر فى الكلام السابق فان التقدير فكيف يتادى الكفارة بتحرير المكاتب لان التادى الكفارة والحاصل ان الواجب بالنص تحرير رقبة وهى اسم لذات مرقوق عرفا والمكاتب كذلك لانه عبد ما بقى عليه درهم ثم اعلم ان الرق ضعف حكمى يصير به الشخص عرضة للتمليك والابتذال شرعا جزاء للكفر الاصلى والملك عبارة عن المطلق الحاجز اى المطلق لتصرف من قام به الملك والحاجز عن تصرف غيره وقد يوجد الاول بدون الثانى كما فى الوقف فان الرقيق اذا كان وقفا يزول عنه الملك ولا يزول الرق وما قيل كما فى الكافر الحربى فى دار الحرب والمستامن فى دار الاسلام فانهم ارقاء ولا ملك لاحد عليهم فمحذور فيه لانه لو وجد فيهم الرق لما صح التوارث بينهم لان الرق مانع لاهلية الارث سواء كان فى المؤمن او الكافر وكذا يوجد الثانى بدون الاول كما فى الحيوان والجماد فان الرق مختص ببنى آدم ومن وهم انهما متلازمان فقد وهم **قال** واشتراط الملك **اقول** اى هو تقييد ما يصح به التحرير فلا يتغير نقصانه فى المكاتب لتادى الكفارة بتحريره **قال** عطف على قوله ناقصا **اقول** وعلى هذا يكون المعتبر الزيادة فى نفس المفهوم المقول على الافراد فنتيجة الكلام على المثال المذكور بان زيادة العنب ليست فى مفهوم الفاكهة على ما افصح عنه الشارح حيث قال وهو الغذائية **قال** وقالت الحنابلة **اقول** لا اختصاص لهذا القول بالحنابلة فان كثيرا من اصحابنا واصحاب الشافعى ذهبوا اليه **قال** حقيقة الكا

حسن جلبي وصاحب العناية

غاية التوضيح

بغير مستقل اقول هذا مخالف لما صرح به ابو الحسين في المعتمد فانه قال فيه ان
المخصص بغير المستقل ليس حقيقة ومجازا قال اتصل او انفصل اقول وفرق
الامام الرازي على ما ذكر في المنهاج وشروحه بين المخصص بالمتصل والمخصص
بالمنفصل وعدّ ما بالمنفصل عقلا او غيره مجازا في الباقي وما بالمتصل الغير المستقل
كالصفة حقيقة قال بصيغة العام اقول حقه ان يقول فلفظ العام حتى
ينتظم اسم الجنس واسم الجمع لان ما تمسك به من الوجه المذكور يعتد بهذا الاختصاص صح له
بصيغة العام وايضا الاختلاف الذي عقد هذا البحث لبيانه في مطلق العام
الذي اخرج منه البعض لا في صيغة العام المخرج منها البعض وعلى تقدير تخصيص
قول المص بصيغة العام يلزم القصور في بيان قوله لبقاء الحال في العام الذي
ليس عمومه بحسب الصيغة وبهذا اتضح ما في جواب من قال فان قيل المص شرط
في العموم الاستغراق وقد صرح شراح اصول فخر الاسلام ان من شرط في العموم
الاستغراق يجعل العام مجازا في الباقي بعد التخصيص قلنا فرق بين لفظ العام
وصيغ العموم وما ذكره في لفظ العام لا في صيغ العموم من الخلل فتأمل قال
مثلا اذا قال اقول زاد لفظ مثلا اشارة الى عموم الدليل لكل غير مستقل وعدم
اقتصاره على صورة الاستثناء لئلا يرد على المص ان دليله اخص من مدعاه
قال وهو موهم اقول يعني لان للعام وضعين شخصيين احدهما له مطلقا والآخر
له مقيدا باقترانه بالاستثناء او نحوه كيف وسيجيء في فصل الاستثناء ان
الاقتران بالاستثناء انما يمنع شمول حكم المستثنى منه للمستثنى لا تناوله له ولو كان
كما ذكر لكان الاقتران به مانعا عن تناول المستثنى منه للمستثنى واما لزوم
الاشتراك فتوهم منشأه سوء فهم لان الموضوع بالوضع الاول المطلق
وبالوضع الثاني المقيد واحد ذاتا لا يجري فانه لا فرق بين عبد مطلقا وبينه
مقيدا بالاضافة الى السيد ذاتا ومع هذا لا يقول احد ان الموضوع على

هو ذلك

هو ذلك الموضوع اسم جنس والسر فيه ان القيد وان كان خارجا عن ذات
المقيد لكن التقييد به معتبر في مفهومه وما وقع في بعض نسخ الشرح والا لكان مشتركا
لتفرق ناسخ او تفرق منسوخ دل على هذا قول علاء الدين الشاشي اني
لم اجد قوله والا لكان مشتركا في النسخ المقروءة عند الشارح والذي يغلب عن
منهج السداد من تكلف في دفع النظر وتعسف في توجيه قول المص وقال
ما حاصله ان ارادة الباقي ليست بوضع آخر بل بالوضع الاول وخروج ما
خرج عن الارادة لا عن الدلالة والا لم يبق عاما ولا يذهب عليك انه
يكون اللفظ مجازا لكونه مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه موضوع للمجموع
وقد استعمل مرادا منه البعض والبعض غير الكل على ان عبارة المص وضع
للباقي صريحة بتعدد الوضع فلا يحتمل التوجيه المذكور قال وسيجيء في فصل
الاستثناء اقول قد نبهت على انه مذكور سند المنع ويكفي كونه محتملا وهو
مذهب بعض المحققين فاندفع ما قيل ان ما ذكر مذهب ابن حاجب ومن
تبعه وليس بمختار عند المص واجيب عنه بانا لا نم انه ليس بمختار عنده والكلام
انه كلام على السند قال والمنسوب وعامة الافعال اقول المنسوب وفعل
المضارع من قبيل المركبات صرح به الرضي في اوايل شرح الكافية وتقييد
الافعال بالعامة للاحتراز عن النقض بافعال المقاربة مثل عسى قال كونها
يكون دالة على المعنى لها اقول فيه اشكال وهو انه قد تشترك المركبات في
الهيئة ولا اتحاد في المعنى الوضعي كما في الجملة الخبرية فان معناها يختلف باختلاف
المبتدأ خبرا والخبر مبتدأ اذا صلح كل من جزئيها ان يكون مبتدأ والهيئة
باقية على حالها قال حتى لو لم يثبت من الواضع جواز اقول يعني لا دخل فيه
لتفرق الواضع واما توقفه على جواز الاستعمال في المعنى المجازي فلا كلام فيه
ومن لم يفرق بينهما قال فيه نظر لانه لولا جواز الاستعمال في المعنى المجازي لم يكن ذلك

مولانا خسرو

اي الدفع الجواب المذكور ايضا منه

اللفظ دالاً على المعنى المجازي ولم يفهم هو منه عند القرينة مطلقاً لانه لما لم يجز الاستعمال
فيه علم انه لم يقصد منه ولم يستعمل فيه قال ومثله مجاز اقول اراد المجاز المقابل
للحقيقة لا المجاز المرسل يرشدك اليه التعليل المستفاد بقوله لتجاوزه المعنى الاصلي
فيعم الكناية على مختار صاحب المفتاح وهذا الا ينافي كونها قسيماً للمجاز المرسل
واما على ما اختاره الشارح فالكناية من اقسام الحقيقة فيندرج وضعها في
احد المعنيين الاولين وبهذا التفصيل اندفع ما قيل ههنا وضع نوعي آخر خارج
عن القسمين وهو وضع الكناية بالنسبة الى المكني عنه فان منشأه الغفلة عن
مقابلة الكناية مع المجاز المرسل لا مع مطلق المجاز المقابل للحقيقة ثم ان
هذا القائل كانه زعم ان وضع الكناية الا نوعياً والا فحقه ان يقول ههنا
وضع آخر خارج عن اوضاع الحقيقة والمجاز قال من حيث تقصد به الشجعان
اقول الشجعان بالكسر جمع شجاع وبالضم جمع شجيع على ما افصح عنه الجوهري
حيث قال الشجاعة شدة القلب عند البأس وقد شجع الرجل بالضم فهو
شجاع وقوم شجعة وشجعان ونظيره غلام وغلمة وغلمان ورجل شجيع وقوم
شجعان مثل جريب وجربان انتهى ومن قال الشجعان بكسر الشين فيجب
حيث زعم ان الذي يجمع على الشجعان بالضم هو الذي يجمع على الشجعان بالكسر
قال ومن حيث تقصد به اقول يعني ان له مادة وهيئة وهو باعتبار كل منهما
موضوع بازاء معنى تجري فيه الحقيقة باعتبار كل منهما فالاسود اذا اريد به
الشجعان يكون حقيقة باعتبار هيئتها لانها بهذا الاعتبار موضوعة للعموم
وقد استعملت فيه ومجازاً باعتبار مادتها لانها بهذا الاعتبار موضوعة
للحيوان المخصوص ولم يستعمل فيه ولا محذور فيه وهذا بناء على ان المعتبر في العموم
الاستغراق لجميع ما يصلح له بحسب المعنى المراد حقيقياً كان ذلك المعنى او مجازياً
وبناء على ما فهمه من قوله وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو

من سميات

من سميات ذلك الاسم لانه صرح في ان الجمع انما يكون حقيقة باعتبار هيئته اذا كان
مستعملاً في جمع من سميات مفرده ولا خفاء في ان الاسود اذا استعملت في الشجعان
لا يكون مستعملة في جمع من سميات مفرده لان مسمى مفرده ذلك الحيوان المخصوص
قال وفيه نظر لان ذلك الخ اقول لا يخالف هذا ما ذكره في التقسيم الثاني من ان
اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازاً من جهة وجهة
لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة لان المراد من المعنى
ههنا المعنى المراد فلا يتعدد ولو بحسب الاعتبار والا يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز في الارادة والمراد منه فيما ذكر في التقسيم الثاني ما يقابل اللفظ وهو اعم
من المراد فيجوز تعدده على ما حققه ثمه وبهذا اندفع ما قيل في الجواب عن النظر
المذكور بان كون الواحد حقيقة ومجازاً بالنسبة الى المعنى الواحد بحيثيتين
هو المعنى المشترك فلا يعرفه الفارق وهو ان ذلك باعتبار الوصفين وكذا
ما قيل في رده ان كلام المص ليس مبنياً على قياس الجمع بين الحقيقة والمجاز
بهذه الطريقة في هذه الصورة على الجمع بينهما في صورة اخرى بل على طريقة اثبات
الحكم الجزئي بالقاعدة الكلية وحاصلها انه لما ثبت في فصل المجاز ان اللفظ
يجوز ان يكون حقيقة ومجازاً بالنسبة الى المعنى الواحد باعتبار الحيثيتين ثبت
جوازه على هذا الوجه ههنا ايضاً فاذا كانت القاعدة مقيدة بان يكون ذلك
باعتبار وصفين لا يثبت ذلك الحكم فيما لا يكون فيه الا الوضع الواحد لان
كلام الشارح في توجيه النظر المذكور طريقة الابطال على ما اوضحناه والذي
سلك هذا القائل طريقة المنع على ما افصح عنه قوله بعد هذا ولو سلم ان ذلك
بطريق القياس فاثبات الفرق انما لا يفيد اذا لم يكن مؤثراً او تأثير تعدد
الوضع في جواز الجمع بهذا الطريق مما لا سبيل الى انكاره وهذا ايضاً بمعزل
عما سلكه الشارح واما ما قيل ان ههنا ايضاً وصفين تشخص الكل والنوعي

على الفناري

لا تعلق للمنع والتسليم المذكورين في كلام المحشي حسن چلبي
لتوجيه كلام الشارح وتحقيق وجه ... يرد عليه لتوجيه كلامه
طريقة الابطال بخلاف كلام المحشي وبهذا ظهر ما في ... ينبغيه
... له نظر ... فضلا ... الاصل

لمابقي وليسا من جنس واحد حتى يلزم الاشتراك فلا يصلح صدقا للنظر المذكور لان
مورده صريح في ان العام بحسب وضعه للعموم كما انه مجاز في الباقي كذلك حقيقة
فيه بحيثيتين واما ما رده بطريق المنع فخارج عن قانون المناظرة لان الباقي ل
للمذكور في صدد الجواب فيكفيه الجواز والاحتمال فليس وظيفة الدعوى والاثبات
حتى يرد عليه المنع فافهم قال اما تنقص الموضوع اقول الشق الثاني ينافيه ول
بعض الموضوع له فان اللفظ المستعمل في الجزء مجاز على مذهب القوم فان
قيل نختار ان يكون ذلك المعنى بعض الموضوع له ومع ذلك هو حقيقة فيه
فليس بشيء قال وقد يجاب اقول يعني عن النظر وهو ظاهر لمن تدبر ولا يجوز
ان يؤخذ اعتراضا على استدلال المص بوجه آخر لان تفريع قوله على
هذا الخ وترتيب السؤال عليه بقوله فان قيل فما وجه فرق المص لا يصح
في انه تصحيح لكلامه لا ابطال له قال الا ان اللفظ انما يكون مجازا اقول يعني
انما يلزم من كون الباقي غير الموضوع له ان يكون اللفظ فيه مجازا البتة ولا ينافي
احتمال ان يكون حقيقة بوجه من الوجوه اذا كانت ارادة لها فان اراد تصحيح
جهة كونه حقيقة لا ابطال مجازيته من كل الوجوه والتشريب الى هذا لعنوا عن
هذا فان هذا الجواب على تقدير تمام لا يفيد المص لانه يقتضي ان يكون
حقيقة مطلقا وكلام المص انه حقيقة من وجه ومجاز من وجه قال باستعمال
ثان اقول لما كان الاستعمال فرع الوضع اكتفى بذكر الاستعمال الثاني عن ذكر
الوضع الثاني وبذكر الاستعمال الاول عن ذكر الوضع الاول فتامل قال
بل بالاستعمال الاول اقول فيه نظر لظهور ان القاصر المستقل اذا كان
غير كلام يدل على ان المتكلم لم يرد به الجميع ولم يستعمل اللفظ فيه لانه استعمله في
الكل ثم طرد عليه عدم ارادة البعض نعم ذلك في المستقل الذي هو الكلام الترا ح
مسلم اما في الموصول وفي غير الكلام فلا بل المستقل استعمله اولا في البعض والكلام

الموصول

الموصول يبين المراد وكذا غير الكلام قال وعلى هذا يكون المقصور على البعض
الخ اقول يعني فلا حاجة الى دعوى وضع آخر للعام عند مقارنة القاصر الغير
المستقل للباقي ولان يقال انه لم يستعمل في الباقي بل المجموع المركب منه ومن
القاصر الغير المستقل مستعمل في الباقي فانه اذا كان حقيقة في الكل بحسب التناول
واستعمل فيه مع طريان ارادة البعض كما ذكر فلا حاجة الى دعوى الوضع للباقي
فيصير بذلك حقيقة فيه بل لا يصح اذ لم يستعمل في الباقي بل في الكل وايضا على
ما ذكره في فصل الاستثناء يكون باقيا على ظاهره بخلاف ما اذا ادعى ان
العام موضوع للباقي عند مقارنة القاصر الغير المستقل بالمعنى الذي ذكرنا
فانه لا يكون المذكور ثمة باقيا على ظاهره بل يحتاج الى صرفه عن ظاهره وحمله
على ما ذكرنا وبهذا التفصيل يتبين ان ما ذكر بهنا لا يصلح صدقا للنظر الذي
اورده الشارح على بيان الاول واتضح بطلان ما قيل انه قد يجاب عنه بالاجا
به عن النظر الثاني قال لا انتقاضه بالصفة اقول يعني ليس للوصف ايضا صيغة
مخصوصة فلو كان ما ذكرت يوجب امتناع الوضع لكان دعوى الوضع اذا كان
المخصص صفة غير صحيحة فان قيل يمكن ضبط الوصف بان يقال انه تابع يدل
على معنى في متبوعه نقول يمكن ضبط المستقل ايضا بل القاصر مطلقا
بان يقال اذا قرن بالعام ما يدل على خصوصه كان اللفظ موضوعا للباقي
قال ان معنى الرجال الخ اقول لم يقل وفلان وفلان كما قال غيره من شراح
المختصر لان مقام التعديد يابى عن العطف ولا يقتضي التاكيد قال واجيب بانا
لا نسلم اقول قيل ايضا يرد عليه انه لو تم ما ذكر يلزم ان يكون حقيقة مطلقا
وقد ادعى انها حقيقة من حيث التناول مجاز من حيث الاقتصار عليه وقد
نبهت على وجه اندفاع هذا فيما سبق فتذكر قال وذكر شمس الائمة
الخ اقول قال شمس الائمة في اصوله فان قيل البعض غير الكل واذا كان حقيقة

فاندفع ما قيل على الاجوبة النظر الاول سبح

مراد المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء المنع دخول الحكم

عام التوفي

يعني عن رد ما اورده الشريف وقد على قول الشارح وقد يجاب عنه منه

هذه الصيغة للكل فاذا اريد به البعض كان مجازا فيه ثم هذا انما يستقيم على ما يقول
بعض اصحاب الشافعي رحمه الله انه لا يجوز التخصيص من العموم الى ان لا يبقى منه ما دون
الثلث فاما على اصلكم يجوز التخصيص الى ان لا يبقى منه اكثر من واحد ولا شك
ان صيغة الجمع لا يتناول الواحد حقيقة قلنا نعم ولكن ما وراء المخصوص يتناوله
موجب الكلام على انه كل لا بعض بمنزلة الاستثناء فان الكلام يصير عبارة عما
وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض ولهذا لو لم يبق شيء بعد دليل الخصوص
كان نسخا لا تخصيصا كما في الاستثناء واذا كان الباقي منه دون الثلث فهو
كل ايضا وان كان بصيغة العموم لانه يحتمل ان الباقي اكثر من ذلك على وجه يكون
الباقي جمعا حقيقة انتهى وحاصله انه يمنع احتمال الكلية في الباقي بحسب دلالة
اللفظ عليه بان لا يكون في اللفظ ما ينافي عن كليته وان كان في الواقع ما ينافي
عنها وبهذا التفصيل اندفع ما قيل فيه بحث لانه ان اراد بقوله من حيث انه
كل انه كل الموضوع له ممنوع الا ان يكون على قول من لا يشترط في العموم الاستغراق
ونقول انه موضوع لجمع من المسميات وان اراد انه كل المراد فذلك لا يقتضي
كونه حقيقة لما ظهر ان المراد انه كل الموضوع له بحسب دلالة اللفظ لما تقرر ان
المخصص لا تعرض له بدلالة اللفظ انما تعرضه للارادة وقصر الحكم على البعض
نجيب فالمنع المذكور مكابرة ثم انه لا وجه لقوله الا ان يكون على قول من لا
يشترط لما اذ على قول من يقول انه موضوع لجمع من المسميات لا يصدق
على الواحد ومراده من البحث في قوله حتى لو كان الباقي دون الثلث يعم
الواحد على ما افصح عنه ما نقلنا في تقرير السؤال عنه من قوله ولا شك
ان صيغة الجمع لا يتناول الواحد حقيقة قال نظرا الى احتمال ان يكون الجمع
اقول اي نظرا الى انه اعم بحسب المفهوم وان كان مساويا له بحسب الصدق
والواقع وتفرع من هذا صحة استثناء احد المتساويين من الآخر

اذا كان

اذا كان ذلك الاخر اعم منه بحسب المفهوم كما لو قال مماليكي احرار الا فلانا وفلانا
ولم يكن له مملوك سواهما بخلاف ما لو قال مماليكي احرار الا مماليكي فانه لا يصح
وموجب صحة الاستثناء في الصورة الاولى ان لا يعتق احد من مماليكه
واذا تحققت ان العبرة للعموم بحسب المفهوم لا للاختلاف بحسب اللفظ فقد
وقفت على فساد ما قيل والحاصل ان استثناء الكل لا يصح اذا كان
بلفظ المستثنى منه بان قال نسائي طوالق الا نسائي واما اذا كان بغير
ذلك اللفظ فصحيح مثل ان يقول نسائي طوالق الا زينب وهند وعمرة وبكرة
حتى لا تطلق واحدة منهن ليت شعري ما يقول هذا القائل فيما اذا قال نسائي
طوالق الا زوجاتي هل يكابر وينكر اختلاف اللفظ او يدعي عدم وقوع الطلاق
وعرفت ان النقض بوقوع الثلث عند من قال فيما اذا قال انت طالق
ثلثا الا واحدة وواحدة وواحدة غير متجه لعدم تحقق الشرط المذكور وهو
العموم بحسب المفهوم في تلك الصورة وان ما ذكر في الجواب عنه ان
العطف للاشتراك في المعطوف والمعطوف عليه كلاهما من العدد فصار كانه
قال ثلثا الا ثلثا تعسف مستغنى عنه قال كان الاحسن اقول انما قال
الاحسن اذ يمكن توجيه قول المص بان يقال المراد بلفظ العام على انه من قبيل
اضافة العام الى الخاص كما يقال لفظ زيد اذ اللفظ الاول عام واللفظ
الثاني خاص اراد به مثل كل واجمعين الى غير ذلك من الفاظ العموم وبان يقال
ان الاضافة لادنى ملابسة اي اللفظ الذي هو من افراد العام وبان
يقال انه من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة على ما جوزه الكوفيون
وبان يقال ان الاضافة بيانية فيؤول الى الوصف وما قيل ان صدق
المضاف اليه على غير المضاف شرط في الاضافة البيانية غير مسلم كيف
وقد صرح المحققون من شراح المفتاح ان اضافة الوجه الى الاختصار

خصوصا يجعل ما ذكره من الفقهاء الحنفية مثلا لما ذكره شمس الائمة مع ظهور المغايرة بينهما مفهوما وصدقا منه

اللفظ ح

كيف وسلم وقد صرح به الرضي وارتضاه السيد عبد الله وغيره من المحققين منه

ني قوله وجه الاختصار ببيانه ولا صدق للاختصار على ما لا يصدق عليه الوجه
كما لا يخفى قال على ما نشير به اقول متعلق بالمنع لا بالنفي قال وفيه نظر لان
العقل اقول اجيب عنه بان الكلام فيما هو من خطابات الشرع لا في مطلق
العام المخصوص كيف والمبحوث عنه الادلة الشرعية والتعميم خلاف الاصل
ولانم ان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول من خطابات الشرع ومن
ادعى ذلك فعليه البيان ويرد عليه ان استناد المجهول ايضا غير واقع في
خطابات الشرع ولو كان الكلام في هذا المقام فيما هو من خطابات
الشرع لما كان وجه لقوله وان كان ان المخرج بغير مستقل مجهولا كما اذا قال
عبيدي احرار الا بعضهم اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح حجة
الى ان يتبين المراد وبالجملة التفرقة بين المخصص بغير المستقل والمخصص بالمستقل
بتجويز ذكر احتمال المجهول في الاول دون الثاني مما لا وجه له سواء كان الكلام
في مطلق العام او فيما هو من خطابات الشرع قال تارة العلماء قالوا اقول
قال بعض المحققين من شراح المنهاج واما المخصوص بالمستقل فان كان العقل
فهو قطعي عند البعض ان اخرج قدرا معينا واذا اخرج على الابهام بان
يمتنع الحكم على الكل دون البعض عقلا نحو الرجال في الدار فالعام دليل ظني
كما اذا كان المخرج الحس او العادة او زيادة بعض الافراد او نقصانها كما
في لا اكل فاكهة او لا اكل لحما لعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء و
اختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان فلا يخرج عن جهالة الا اللهم الا
ان يعلم القدر المخصوص قطعا اما كونه دليلا فلان جهالة المستقل لا تتعدى
اليه واما كونه ظنيا فلتمكن الشبهة فيه لان كل فرد يحتمل كونه خارجا وان
كان الكلام فالعام لا يبقى حجة عند الكرخي مبينا كان او مبهما وعند عامتهم
انه حجة ظنية اذا كان مبينا فلاحتمال التعليل وخروج البعض الآخر به والا يدل ان

لم يخرج به واما اذا كان مبهما فلما ذكر ما قبل وعند البعض ان كان مبينا يبقى قطعيا
في الباقي كما كان قبل وان كان مجهولا وكذلك في المحل ويسقط دليل الخصوص و
عند البعض ان كان مبينا فهو كما ذكر وان كان مجهولا لا يبقى حجة واما عند الشافعية
فالمفهوم من كتبهم ان المخصص بالمبهم اي شيء كان ليس بحجة اصلا حيث صرحوا
بان التخصيص مثل ان يقال هذا العام مخصوص اذ لم يرد به كل ما يتناوله يسقط
الحجية اتفاقا انتهى كلامه وبهذا التفصيل تبين ان المص لم يصب في اسناده
لا عامة العلماء قول بعضهم وان الفرق الذي ذكره مما سبقه اليه غيره وهو لم
ينفرد به بل تفرد بعدم الفرق بين اقوال علمائنا في هذه المسئلة والخلط المفضي
الى الخبط قال فالاولى ان يفصل اقول اي فالاولى دون فالصواب لجواز
ان يوجه كلام المص ويحمل على هذا قوله لانه في حكم الاستثناء ومن ثم يتجه
لهذا اقال وقد يجاب عن النظر بان القضية المذكورة اعني قوله ان المخصوص
بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا قضية مهملة لا كلية بدليل قوله لانه في حكم الاستثناء
بها والغرض ان ما ذكروه على الاطلاق ليس بصحيح قال يجوز ان يكون
قطعيتها اقول يعني بالنظر الينا بواسطة الاجماع لا بتلك الخطابات فالجواب بانه
كان قطعيا قبل تحقق الاجتهاد وانعقاد الاجماع منظور فيه لان قطعية تلك الاحكام
قبل الاجماع لا تستلزم ثبوتها بالخطابات المذكورة لجواز ان قطعيتها في زمن
رسول الله صلعم بالسماع منه او بتواتر يعلم منها ان ما هو المراد منها قال وان
كان المخصص غير العقل اقول هذا تمام اهمله المص فادخل به فلا وجه لدرجه في مساق
تقرير كلامه فالصواب ما في بعض النسخ وهو قوله واما اذا كان المخصص غير
العقل والكلام فلم يتعرض له المص قال حتى لا يقول يا ايها الذين آمنوا الا
اقول زعم ان غير المكلف مخصص منه بالعقل وليس كذلك لان معناه اشتراط

لانه بعض المعنى لم يذكر العبارة المذكورة في تحرير المقام كما ظهر في شرح المنهاج منه

كما يقال صح

ومنها ان الفاء يرد قول شارح المنهاج فان كان العقل فهو قطعي عند البعض لم يكون ما ذكره المص قول عامة العلماء فتامل

بناء على قرينة صح

نحو لم يكون مراد المص بالعلماء علماء الحنفية على ما هو المتبادر في كتب وصاحب المنهاج وشراحه كلهم شافعية فيه منه

يكون صح

لا يلزم ذلك قول الشارح قبل اسطر وعلى الثاني فيما لم يكن المخصص عقلا او كلاما او غيرهما الا ان يدعى تغيير في العبارة ايضا على النسخة المذكورة

صحة الصلوة بالوضوء ولا اختصاص له بالحلف نعم كما هو يتم المحدث
وغيره وهو مخصوص بالاول الاية بالنقل لا بالعقل فتامل قال فانه يكون
جاحدا بها اجماعا اقول وفيه بحث وهو انه ان اراد انه يكون جاحدا بها بعد ما صار
من الضروريات الدينية فمسلم ولكن لا يتم له التوجيه لان بلوغها تلك الدرجة
ليس بمجرد تلك الخطابات بل بانضمام الاخبار المستفيضة وانعقاد الاجماع عليه
في كل عصر وان اراد انه يكون جاحدا بها قبل ذلك ففيه منع قال فعند الكرخي
لا يبقى حجة اقول فيه نظر لانه يتبين منه انه حقق لا لمخصوص اذا كان معلوما انقض على
ذلك الامام السرخسي في اصوله حيث قال كان ابو الحسن الكرخي يقول من
عنده لا على سبيل الحكاية عن السلف العام اذا لحقه خصوص لا يبقى حجة
بل يجب التوقف فيه الى البيان سواء كان دليل الخصوص معلوما او مجهولا الا انه
يجب بحق الخصوص اذا كان معلوما انتهى فلا وجه لقوله لا يبقى حجة اصلا نعم ان الظاهر
من كلام ذلك الامام عدم اختصاص ما ذكره الكرخي من عدم بقاء العام المخصوص
حجة ووجوب التوقف فيه بالمخصوص بالكلام قال وغاية توجيهه اقول قال
الفاضل الشريف هذا التوجيه لا يدفع الايراد المذكور في صورة كون المخصص
مجهولا ولا ارى وجها لهذا الكلام لانه ان اراد بالايراد ما ذكره اولا فلا حجة
لما ذكره لانه لم يتجه على الصورة المذكورة حتى يحتاج الى الرفع وان اراد ما ذكره
ثانيا فلا معنى لتخصيص عدم اندفاعه بالصورة المذكورة لانه غير مندفع عن
الصورة الاخرى ايضا قال لاحتمال خروج بعض اقول هذا الاحتمال
لا يخرجه من ان يكون حجة لان ما اقتضى العلة تخصيصه يخفى وما لا فلا فيبقى
تحت العام فلا يبطل العام بالتعليل بالكلية فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يبقى
العام حجة قطعية فيما بقي تحته اذا كان المخصوص معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل

فلك

فلك فرق بينهما فان موجب العقل لا يختلف فيكون معلوما بخلاف موجب
التعليل فانه يختلف لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف الذي اعتبرنا علة وفان
ذلك يختلف باجتهاد المجتهدين قال فعلى هذا يكون قوله اقول لا مجال للتوجيه
بان يقال ان المراد من المرجح في قوله غير مرجح المرجح المفيد للقطع فيعم صورة
المعلومية اذ المرجح هناك وان كان متحققا لكن لا يفيد القطع لاحتمال خروج بعض
آخر بالتعليل كما اعترف به نفسه اذ لا يكون اللازم محذورا الا ان المحذور الترجيح
بلا مرجح اصلا لا الترجيح بلا مرجح قطعي خاصة قال ويعلم من جواز تخصيصه اقول
لا يقال انما يعلم ذلك ان لو كان تخصيصه بطريق المعارضة وليس كذلك بل
بطريق البيان على ما سيأتي في الشرح والقياس وان لم يصلح معارضا
لخبر الواحد لكنه صالح لتخصيصه بطريق البيان لانا نقول اراد بمعارضة القياس
لخبر الواحد تخصيصه اياه ابتداء ولا يجوز ذلك وان جاز تخصيصه اياه بعد ان
صار مخصصا بغيره قال خبر القهقهة اقول هو قوله عم الا من ضحك منكم
قهقهة فليعد الوضوء والصلوة جميعا وهذا الحكم على خلاف القياس
وبهذا القدر يتم المرام في هذا الكلام واما شمول الحكم جميع انواع الصلوة
فرايضها وسننها ونوافلها وما يتعلق به من السؤال والجواب فخارج عما نحن
فيه كما لا يخفى على ذوي الالباب قال وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم اقول
وهو قوله عم للذي اكل وشرب ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله
وسقاك الله لا يقال هذا الحديث معارض للكتاب فكيف يعمل به وذلك
لانه يقتضي بقاء الصوم والكتاب وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل
ينفيه لان الصوم المامور به هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع الى
الليل ولم يبق بالاكل ولو ناسيا لانا نقول لا نسلم ان في الكتاب اشارة الى النسيان

معفو قال الله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا فيحمل النص الوارد في الصوم على
حالة العمد توفيقا بينهما وذلك لانه لو دخل الناسي فيه لترتب عليه المواخذة
في الآخرة والثابت باشارة النص المذكور انتفى عدمه لا لانه لا يتيقن من
وجوب العمل بمقتضى هذا الخبر ترجيح مجرد خبر الواحد على العام المخصوص ترجيحا له
على القياس بل الثابت به ترجيح خبر الواحد المؤيد بالكتاب عليه والكلام
في الاول لما عرفت ان التمسك باشارة الكتاب لدفع معارضة الحديث
المذكور لنص الكتاب بتخصيصه على موجب تلك الاشارة بصورة العمد
لا لتقوية الحديث في امر ترجيحه على القياس بل لان اشارة الكتاب
الى ان النسيان معفو في حكم الآخرة لا الى انه معفو في حكم الدنيا فلا
منذهبنا قال في التبيين ولو كان مخطئا او مكرها افطر وقال الشافعي لم يفطر
لقوله تعالى وليس عليكم جناح فيما اخطأتم به وقوله عم رفع عن امتي الخطأ
والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد به رفع الحكم اذ هو موجود حسا ولنا
ان الحكم نوعان دنيوي وهو الفساد واخروي وهو الاثم وسمي الحكم شاملا لهما فيتناول
الحكمين ثم قال بعد ما ذكر حجة اصحابنا وما رواه محمول على نفي الاثم ورفعه لانه
مراد بالاجماع فلا يجوز غيره مرادا لان الحكم فيه مقتضى وهو لا عموم له انتهى
فلا يصلح الاشارة المذكورة مخصصا لنص الصوم بصورة العمد بل لان الصوم
الشرعي المأمور به ليس امساكا عن الاكل والشرب والجماع بل هو امساك
عن المفطرات من هذا الجنس عمدا واما الذي من هذا الجنس في الاكل والشرب
عمدا والجماع مطلقا واما الذي من غيره فما يصل الى دماغه وجوفه لا من فيه
وبالاكل ناسيا لا ينعدم هذا الامساك وان انعدم به الامساك عن
الاكل بناء على ان الاكل ناسيا ليس بمفطر وهذا الفرق الدقيق مما تفردت به

الا يكون

قال

قال انه هو مما شك في اصله اقول لا نعلم ان العام المخصوص بكلام مستقل موصول
ظني الدلالة وان كان قطعي المتن اذا كان من الكتاب والحديث المتواتر وخبر
الواحد الباقي على عمومه قطعي الدلالة وان كان ظني المتن قال باعتبار توهم غلط
الراوي اقول في اللفظ والمعنى فان النقل بالمعنى مستفيض فيما بينهم قال على
ان المخصص يجب اقول لا ارى وجها لهذا الاستدلال لانه ان اراد ان المخصص
مطلقا يجب ابتداء كان تخصيصه اول مرة او في مرة ثانية يجب ان يكون مقارنا فلا دلالة
فيما ذكر عليه لانه في جواز تخصيص العام المخصص مرة لا في جواز تخصيصه ابتداء او
مطلقا وان اراد ان المخصص في المرة الثانية لا يجب ان يكون مقارنا فلا
خلاف فيه على ما برهنت عليه فيما سبق ولا حاجة الى الاستدلال عليه وبهذا التفصيل
اندفع ما قيل في توجيهه ان كلامه ظاهر في ان القوم يدعون وجوب مقارنة
المخصص مطلقا فمن ادعى الخلاف فعليه البيان ثم انه لم يعيب في طلبه البيان
من المعترض لان البيان وظيفة المستدل ويكفي للمعترض ان يقول لم لا
يجوز ان يكون خلافهم في المخصص ابتداء وصرف الكلام عن القائلين بعزيز
فلا يصح التمسك به في مقام الاستدلال قال لان القياس مظهر اقول الا
ان اظهاره بالرأي وطريق الاجتهاد لا بالقطع وطريق الدلالة ولذلك
لا يصلح ناسخا لا باعتبار نفسه ولا باعتبار اصله ويصلح مخصصا بعد ما صار
العام ظنيا بالتخصيص مرة اخرى قبله وذلك لان التخصيص بيان تغيير والنسخ
بيان تبديل وبهذا التحرير اندفع ما توهم ان المعتبر لو كان هو النص المتفرع عليه
القياس لا يصح قولهم ان العام الذي نسخ بعضه قياسا ولا ينسخ بالقياس
لان القياس لا ينسخ النص لان الناسخ ليس هو القياس بل
النص المتفرع عليه القياس قال ولا يعلم تراجيحه بطريق القطع اقول فان قلت

ثانية

نقلا عن شرح المنار

حسن جلبي

مولانا خسرو رحمه

حقه ان يقول وهو يقارنه قطعا اذ لا بد في التخصيص من ذلك قلت لا نم
ذلك بل يكفي فيه ان لا يعلم التراخي فان التخصيص المتقارن ظاهرا اذا جهل
التاريخ بينهما يحملان على المقارنة كما مر تم كلامه وقيل لا وجه للتقييد المذكور بقوله
بطريق القطع لان المعتبر في التخصيص العلم بتراخيه ولا يلزم ان يكون ذلك
العلم بطريق القطع ولذلك شرط في الحمل على المقارنة جهل التاريخ لا عدم
القطع به وحقه ان يمنع ذلك العلم التام المعتبر ويقول ولا يعلم تراخيه لكان
له وجه كما لا يخفى قال ويشبه الاستثناء بحكمه اقول لا وجه لان يعتبر اشتراط
المقارنة في المخصص جهة شبه اخرى للاستثناء لانه متمم لوجه الشبه
المذكور نص على ذلك في الكشف حيث قال وليس لاشتراط المقارنة الا
لتحقيق شبهه بالاستثناء من حيث انه بيان مغير فاندفع ما قيل لشبه
الاستثناء وجه آخر وهو اشتراط المقارنة في المخصص كما في الاستثناء فكان
ينبغي ان يترجح على شبه الناسخ كما هو مذهب الموقف واجيب بان الترجيح
بكثرة الشبه من باب الترجيح بكثرة الادلة اذ كل شبه دليل على حدة فلا يجوز
الترجيح بها قال لانه حكم ببيان اثبات الحكم اقول لا دخل للمخصص في بيان
حال ما وراء المخصوص لا نفيا ولا اثباتا على ما مر من تحقيق معنى القصر ثم بدليل
المخصوص تبين ان المراد اثبات الحكم فيما وراء المخصوص والظاهر ان
اراد هذا المعنى الا انه تسامح في العبارة فورود ما قيل فيه بحث لان هذا
لازم له لا انه المقصود والاولى منه الا يرى انه معلل عنده فلا بد ان يكون
المقصود به نفي الحكم عن محل المخصوص كيلا يبعد ثبوته ليكون ناسخا بل مطلق
وبيان ان حكم العام لا يتناول محل المخصوص يلزم من ذلك على ظاهر كلامه لا
على اصل مراده قال اذ قبل التخصيص اقول اراد ان يقول اذ لولا التخصيص

لكان معمولا به الا انه تسامح في العبارة لظهور المراد فلا يتجه عليه ان يقال
ان الكلام في المخصص الاول وهو لكونه مغيرا للصدر يتوقف عليه ولا يكون
معمولا به قبل التخصيص قال فيوجب جهالة فيما بقي اقول نوقش فيه بان
هذه الجهالة ليست مما يسقط به العام لان مجرد احتمال خروج بعض
آخر منه بالتعليل وان كان ذلك الاحتمال ناشيا عما هو في حكم الدليل وهو ان
الاصل في النصوص التعليل وهذا لا يوجب الا شبهة في تناول الحكم لجميع ما
بقي فيوجب العمل دون العلم ونحن نقول به فلا حاجة فيه الا اعتبار شبهه
بالاستثناء الموجب لعدم تعليله الموجب لعدم سقوطه فيلزم الشك في سقوطه
به وتوجيه آخر وهو انه ان اراد بالجهالة الجهالة التي لا يمكن ازالتها فلا نم
ان صحة التعليل توجب مثل تلك الجهالة وان اراد بها مطلق الجهالة اعم
من ان يمكن ازالتها او لا يمكن فمسلم ان صحة التعليل توجبها لكن الحجة
لا تسقط عن درجة الحجية بمثل تلك الجهالة لا يقال لعل هذا هو الباعث
لقوله فينبغي ان يسقط العام في مكان قوله فيجب ان يسقط العام اذ ح لا
يتم التقريب وهو ثبوت الشك بتعارض موجبي الشبهتين لعدم تحقق
التعارض على ذلك التقدير لان احدهما لا يمنع قطعا ما يوجب الآخر فتدبر
قال لما يلزم من نسخ النص اقول اي لا يصح تعليل الناسخ لمحذور يلزم ح
وقوله من نسخ النص بالقياس بيان لذلك المحذور لا يقال صحة تعليل
الناسخ لا تستلزم المحذور المذكور لجواز ان لا يوجد فرد آخر من افراد
النص غير ما نسخ فيه الحكم يتناوله علة النسخ حتى يلزم صحة نسخ النص بالقياس
من كون النسخ معللا لانا نقول ليس المراد من صحة تعليل النسخ ان يظهر له
علة عند المجتهدين بل المراد منها ان يظهر له علة قابلة للتعدية الى فرد آخر غير ما

الحكم من افراد نقيض آخر او من افراد هذا النقض المنسوخ ان لم يكن منسوخا
بالكلية فعلى هذا المعنى يلزم نسخ النقض بالقياس من صحة تعليل الناسخ فقطعا
هذا هو الصواب في تقرير السؤال والجواب لا ما سبق الى بعض الاوهام مما
لا يخفى على ذوي الافهام قال فان قيل فيجب الخ اقول هذا السؤال مع جوابه
تحقيق لما ذكره المص بقوله لا يرد بقوله فلشبهة الاول الخ كما هو دأبه في هذا الكتاب
لا يتم له قوم الاستدلال من سوء الفهم قال قلنا شبهه بالناسخ الخ اقول اعترض
عليه بان صحة التعليل لما كان بوجه الشبه المشترك وهو وصف الاستقلال الثابت له
اصالة لم يكن لاعتبار شبهه بالناسخ فائدة في صحة تعليله لان مدارها على
ثبوت الوصف المذكور الذي لا دخل فيه للشبه بالناسخ فلا حاجة الى اعتباره بل لا
وجه له لما فيه من ايهام الفاسد ويمكن التوجيه بان يقال ان المراد من اعتبار
الشبه في الوصفين اعتبار وجه الشبه الا انه تسامح في العبارة ولا بأس فيه
فانه ينتج المص في كتابه هذا من جهة المعنى لا من جهة اللفظ كما لا يخفى على
على المتامل في تقريره وتحرير الشارح قال لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال الخ
اقول يعني ان القوم ذكروا كلامهم هذا في جواب الكرخي وانهم لم يقولوا
بالمقدمة الثالثة ان احتمال التعليل يوجب جهالة فيما بقي من العام فيسقط
حجيته بل هو دليل الكرخي ذكروه على طريق المجازاة للخصم واجابوا عنه بانه وان
سلم انه اقتضى سقوط حجية العام لكن شبهه بالاستثناء يوجب ان يكون
قطعيا فيما بقي فدخل الشك في سقوطه فلا يسقط بالشك قال لا جوابا
عن الاشكال اقول تعرض لبيان عدم صلاحيته جوابا عن الاشكال ولم
يتعرض لبيان الجواب الصواب عنه لظهوره على ما نبهت عليه آنفا من ان المقدمة
المذكورة غير مسلمة عندهم وورود الشبهة على كلامهم انما هو على تقدير ان يكون

تلك

تلك المقدمة مسلمة عندهم ومن لم يتنبه لهذا قال بل الجواب عنه انه لما كان
للمخصص جهتان جهة استقلاله وجهة عدم استقلاله وجهة استقلاله وان اقتضى
صحة التعليل الموجبة لجهالة العام المقتضية لبطلان حجيته لكن جهة عدم
استقلاله يقتضي خلاف ذلك فدخل الشك في بطلان حجيته وقد كان قبل
التخصيص حجة بيقين فلا يبطل بالشك وحاصله انه انما يلزم بطلان حجية
العام لو لم يعارضه ما يوجب عدم صحة التعليل ولم يدر ان مبنى الجواب
المذكور على تسليم المقدمة الثالثة ان صحة التعليل يوجب جهالة في العام
والقوم ينكرونها ثم ما ذكر لا يصلح جوابا من طرفهم على اصلهم بل انما يصلح
جوابا عن دليل الكرخي على طريق المجازاة على ما قدمنا بيانه وقد يقال مراد
المص ليس دفع الشبهة عن كلام القوم بدليل قوله هذا ما قالوا ويرد عليه
ايرادها عليه ودفعها عن تقريره دليل المسئلة فانه قد قرر دليلها على وجه
لم يرد عليه تلك الشبهة ففي كلامه فلدفع هذه الشبهة الواردة على القوم
عن الاستدلال على اصل المدعى قال على ان احتمال التعليل انما لا يرد على
المص ما اورده الشارح ان مقصده الرد عليه قال فلا يبطل العام الخ اقول
لا يقال تعليل المتنوع عليه هذا يقتضي ان يكون العام المذكور حجة قطعية لان
ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا وعلى التقدير يبقى العام في الباقي
قطعيا لا لانه لما وجد في الباقي احتمال الخروج بعلة اخرى لم يبق قطعيا لان
تلك العلة ايضا ان لم يدرك لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان ادركت
فكل ما يوجد تلك العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا بل لان معنى قولنا ان لم يدرك
علته لا يعلل انه على ذلك التقدير لا يعلل بالفعل لا انه لا يصح ان يعلل وبقاء
احتمال التعليل بقاء احتمال ان يدرك العلة بعد ذلك يكفي في تمكن الشبهة في

بحجية العام قال بان صحة التعليل يوجب اقول حتى ان يقول ان صحة التعليل يوجب اه بدون البيان لان القول المقدر بالبيان يجعل الاعتقاد ولا صحة له كما لا يخفى قال لانه دون النص اقول اراد ان القياس دون النص مطلقا مخصوصا كان او باقيا على صراحة عمومه ويشهد بذلك تفريعه عدم صحة نسخ النص مطلقا به حتى قال لم يرد مطلقا بحيث يتناول النص المخصوص بل اراد المقطوع منه كالعام الغير المخصوص والذي نسخ بعض ما يتناوله فانه قطعي في الباقي ايضا لم يصب قال لان على المخصص اه اقول لما كان موجب هذا التعليل ان لا يصح تخصيص العام مطلقا بالقياس لا تخصيص العام الذي خص منه البعض فقط اتجه المطالبة بوجه التخصيص فقال فان قيل فلم يجز قال على وجه البيان دون المعارضة اقول هذا الايتناف في قوله فيما سبق فيجوز ان يعارضه القياس لان المنع ههنا المعارضة حقيقة التي طريقها الرفع والمذكورة وفي قولهم المذكور في عامة الكتب ان على المخصص بطريق المعارضة صورة التي طريقها الدفع فلا تدافع بين الكلامين قال والقياس مؤيد باشارته اقول وهو النص الذي خص به العام مبكرا اولا كان او ثانيا قال بعدم تناوله اقول والا لكان تخصيصا بذلك الاصل قبل القياس فلا يكون تخصيصه بالقياس ابتداء والمفروض خلافه قال والكلام في القياس المتناول له اقول وتناوله بطريق الراي والاجتهاد لا ينافي عدم تناول اصله بطريق من الطرق الاربعة المعتبرة في النصوص وهي عبارة النص ودلالته واشارته واقتضاؤه كما توهم من قال عدم تناول الاصل يستلزم عدم تناول الفرع فكيف يصح ان ينال والكلام في القياس المتناول له ومن رد عليه بمنع الاستلزام قائلا الا يرى انه لو قيل جاء القوم ولم يجئ زيد وعلل عدم مجيئه بانه صديق عمرو الخارج عن القوم المذكور ولم يجئ زيد لاجله فبالقياس

يظن

يظن عدم ثبوت المجيء للكل ممن هو صديق عمرو من القوم المذكور مع ان الاصل اعني لم يجئ زيد لا يتناول فردا آخر وهو ظاهر فقد اصاب في المنع المذكور الا انه لم يصب في التنوير لان التصريح بالتعليل يخرج القياس عن حد الاجتهاد فلا يناسب المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام قال والا لم يتصور كونه مخصصا اقول لكنه متصور كيف والبحث عن صحته وفساده فرع تصوره وهذا ظاهر وان خفي على من استوجب بهذا القول قائلا ان عدم تصوره عين مدعى الخصم فكيف يصح ذكره في مقام الالزام واما التعجب ممن خفي عليه مثل هذا كيف يتصدى للتدوين واثبات امثال هذه الخرافات في بطون الاوراق فان فيه جعل الناظرة اضحوكة للناظرين واحدوثة للعابرين قال وان كان متناولا للاصل لا يتناول شيئا من افراد العام اه اقول قد نبهت فيما سبق على ان المراد من التناول في حق الاصل ما يكون باحد الطرق الاربعة المعتبرة في النص وان هذا لا ينافي التناول بطريق الراي والاجتهاد فانه فرع ما قيل انه ينافي ما سبق من ان القياس مظهر فالمخصص بالحقيقة هو النص المبثت للحكم في الاصل وانكشف ما في الجواب عنه بان المراد مما ذكر ههنا انه لا يتناول بطريق المنطوق شيئا من افراده وان كان متناولا له بطريق المفهوم حتى صار اصلا فلا تنافي من الخلل اما اندفاع السؤال فظاهر واما الخلل في الجواب المذكور فلما عرفت مما ذكرنا ان التناول المعتبر في النص لا يلزم ان يكون بطريق المنطوق ولا يمكن تعميمه للطرق الاربعة المذكورة لان الثابت اقتضاء ليس بطريق المنطوق فتامل قال تناسب ما ذكرنا اقول ناظر الى المسلكين المذكورين على انهما نظير الاستثناء من امثلة حقيقة على ما صرح به نفسه فعبارة تناسب نظير لا تناسبها قال خلافا لابي حنيفة رحمه الله اقول

خبر المبتدا مبتدا

مبنى الخلاف على ان العقد ينعقد عندهما بتفصيل الثمن بدون تكرر لفظ بعت
وعنده لا ينعقد بدونه فالبيع في الصورة المذكورة صفقة واحدة عنده
والحر لا يدخل تحت العقد اصلا لانه ليس بمال فكان القبول في الحر شرطا
في البيع في العبد وهذا شرط فاسد والبيع يبطل بالشروط الفاسدة وصفقتان
عندهما والفساد بقدر المفسد اذ الحكم يثبت بقدر علته فلا يتعدى الى العبد
قال المص يبطل البيع اقول يعني في الصور كلها فان قلت البيع في الصورة
الاخيرة فاسد لا باطل حتى يملك المشترى بالقبض باذنه ويلزمه قيمته قلت لا يبعد ان يكون
المراد من البيع في قوله يبطل البيع البيع في الصورة الاولى خاصة لانا نقول يفضح
ح قوله فصار البيع بالحصة ابتداء قلت اراد بالبطلان عدم الجواز على ما صرح به
في الكشف لا ما يقابل الفاسد قال لم يدخل تحت الايجاب اقول هذا القول لازم
متأخر في كلام المص عن الذي ذكره بعده والظاهر انه سهو من القلم اذ رعاية
المناسبة لما قبله لا يقتضي تغيير الترتيب لانه يمكن رعايتها بان يذكر بدل القول حسن تحرير
المذكور قوله لان احدهما لم يدخل في البيع والايجاب في عرضه ما يتقدم من لفظ
العقد عند تعدده وانما قلنا عند تعدده لانه قد ينعقد بلفظ واحد كما اذا
باع الاب من صغيره او اشترى منه قال المص فصار البيع بالحصة ابتداء اقول
يعني صار البيع المذكور كالبيع بالحصة ابتداء في عدم الجواز بسبب الجهالة في
الثمن ففي العبارة مساهلة لانه يفهم منها ان يكون عين البيع بالحصة ابتداء المذكورة
وليس كذلك على ما افصح عنه قول صاحب الكشف والبيع بالحصة لا ينعقد ابتداء
للجهالة كذا هنا وقد اشار الشارح الى هذا بقوله وصورة البيع اه ثم
ان المذكور في الشرح احدى صورتي البيع بالحصة ابتداء المذكورتين في
الكشف بهذه العبارة كما لو قال بعت منك هذا العبد بالحصة من الالف

اذا قسم

اذا قسم الى قيمته وقيمة هذا العبد الآخر او قال بعت منك هذين العبدين الا
هذا بحصته من الالف قال فان قيل هذا الاشتراط اقول هذا ما ذكره الامام
في المسئلة الخلافية والجواب ما ذكره ابو حنيفة رح في مقابلتها قال اجيب بان
الكلام في كونه شرطا فاسدا اقول لم يرد ان الخلاف فيه لانه مسلم عند المحققين
على ما وقفت عليه فيما قدمناه من دليلهما بل اراد ان الكلام من الطرفين بناء
على ذلك بحرف الظرف للسببية كما في قوله عم هذا الذي لمتنني فيه اي بسببه يعني
لا خلاف في فساد الشرط في الصورة المذكورة وفساده ليس الا عند عدم
صحة الايجاب فيهما فاندفع ما قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب سواء
كان على ظاهره او مؤولا بمنع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وبهذا
التوجيه ظهر سقوط النظر فتدبر قال لان حاصل السؤال منع اقول بل الظ
انه ادعى اختصاص الحكم المذكور بما يصح الايجاب فيهما وبينه بان ذلك لئلا يكون
المشترى ملحق الضرر بالبايع في قبول احدهما دون الآخر وهذا انما يتصور
فيما اذا صح الايجاب فيهما ثم ان ما ذكره بقوله كما اذا اشترى عبدا الا يمكن
ان يجعل اشارة الى النقض على ما ذكره توجيه وانه لو كان الجمع بينهما في الايجاب
سببا لجعل قبول العقد في كل منهما شرطا لقبوله في الآخر لكان في الصورة
المذكورة ايضا كذلك وموجبه ان لا يصح بيع العبد فيهما ايضا لكنه صحيح بلا خلاف
والجواب المطابق لهذا التوجيه ان ما ذكره بقوله لئلا يكون المشترى ملحقا
الضرر اه حكمة للشرعية المذكورة لا علة لها والحكمة لا تلزم ان توجد في جميع
الافراد بل يكفي ان يوجد في الجنس والنقض المذكور مدفوع بما ذكر في الكشف
من ان قبول العقد في العبد وان كان مشروطا بقبوله في المدبر وام الولد
وهو شرط فاسد لكن فساده ضعيف لانه اجتهادي فلا يتعدى الى المشروط بلا

وكان اختيار الشارح ذكر الصورة الثانية مما ذكر في الكشف لزيادة مناسبته بما نحن فيه من المسئلة

وهو تامل لانه يقتضي ذلك انه لا يكون في العقد مسلما عندهما وقد سبق من الشارح في ظهر هذه الورقة ما لا يلائم ذلك فتامل

يعني

وفيه تامل لانه صريح كلام الشارح يدل على خلاف ذلك بل هو نص في اختصاص الاشتراط المذكور بصورة صحة الايجاب فيهما حيث صح العقد في الصور المذكورة في العبد ولو ثبت الاشتراط فيها لكان العقد فاسدا فلا يكون صحيحا في حق العبد كما لا يخفى

الحكم لا يلزم ان يوجد في جميع الافراد

فسد البيع في الحال فانه قوي فيتعدى الى المشروط قال على ما هو الحقيقة
اقول اراد ما ذكره ثمه من ان شرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه يثبت على
خلاف القياس للضرورة دفع الغبن والضرورة يندفع بدخوله في مجرد الحكم
بان ينعقد السبب ويتأخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب
الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه قال على ان البائع والمشتري بالخيار
اقول الاصل ان الخيار في البيع يمنع انعقاده في حق الحكم مطلقا ان كان
الخيار لهما ويمنع انعقاده في جانب من له الخيار فقط نظرا له ان كان الخيار
لاحدهما خاصة ويكون في جانب من لا خيار له منعقدا في حق الحكم حتى لا يمكن
من الفسخ بسبب ذلك الخيار واما لزوم العقد في حقه فلا قطع به لان سبب
الفسخ غير منحصر في الخيار المذكور فان سائر الخيارات ايضا من اسبابه فلم
يجب من قال واما في جانب من لا خيار له فالعقد لازم حتى لا يتمكن من
الفسخ قال المص ابتداء بل بقاء اقول والبقاء اسهل من الابتداء اذكم من شيء
يحتمل في البقاء ولا يحتمل في الابتداء منها ان المنكوحة اذا وطئت بشبهة تعتد له
وتبقى منكوحة ولا يجوز نكاح المعتدة من وطئ بشبهة ابتداء قال لوجود
الشرط الى اخره اقول هو جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول العقد في المبيع
قال يوجب لزوم العقد اقول كان حقه ان يقول يوجب جواز العقد كما
يفصح عنه قوله ولا يثبت الجواز بالشك وانما عبر بعبارة اللزوم بدل الجواز زائدا
على قدر الحاجة بل مما يجيء وراء حد السداد بما بينته فيما سبق ان للزوم العقد
موانع لا بد من انتفاء تلك الموانع باسرها في ثبوته فلا يثبت بانتفاء مانع
مخصوص وبهذا البيان اتضح ما في قول من قال انما قال هاهنا لزوم
العقد ولم يذكر اللزوم في الاخريين لان عدم اللزوم انما هو بواسطة الخيار

ومحل الخيار

ومحل الخيار في الصورة الثانية معلوم فينبغي ان يلزم العقد في غيره ذلك المحل واما
في الصورة الاخرى فلم يتعين محل الخيار حتى يلزم العقد في غيره قال وفيه نظر
اما اولا اقول توجه ما ذكر اولا على قوله فلان شبه الاستثناء ايضا يوجب
صحتها وحاصله ان شبه الاستثناء يوجب الفساد فلا صحة لان يقال انه يوجب
الصحة ولا تأثير في ذلك لمعلومية الاستثناء ويدل على ذلك كون الاستثناء في
صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد قال واما ثانيا فلان الاصل اقول
يمكن ان يقال في دفعه بل الاصل هو العدم فانا نعلم قطعا ويقينا انه لا عقد
قبل مباشرة المتبايعين البيع والانعقاد ثم وصف الجواز انما يثبت بالمصادفة
شرائطها ولا تقطع بتلك المصادفة فلا يثبت واحد منهما بالشك الا ان يقال اراد
الناظر بالاصل معنى الغالب لانا نقول لو سلم ان الغالب في البيوع هو الانعقاد
والجواز ولكن الاصل بهذا المعنى لا يعارض الاصل بالمعنى الذي ذكرناه اتفاقا فتأمل
قال فان الايجاب بينهما وقع اقول اعلم ان البيع في المدبر ليس بباطل على
الاطلاق بدليل جواز بيعه من نفسه وبدليل ان القاضي اذا قضى بجواز بيعه ينفذ
قضاؤه وهكذا المكاتب فان بيعه من نفسه جائز ولو باعه غيره برضاه جاز
في اصح الروايتين وكذا في بيع ام الولد ينفذ قضاؤه عند ابي حنيفة وابي يوسف
واذا ثبت ان المحل قابل للبيع حتى ينفذ قضاء القاضي فيه وقضاء القاضي
في غير محله لا ينفذ عرفنا انهم دخلوا في العقد ثم خرجوا بعد تناول الايجاب
اياهم ضرورة عدم الحكم وهو ثبوت الملك للمشتري صيانة لحق العتق عليهم
فكان هذا بمنزلة الفسخ لانهم خرجوا بعد الدخول وبقي العقد صحيحا في الاخر
لان البطلان بامر عارض لا يوجب الفساد كما اذا هلك احد العبدين قبل
التسليم يبطل البيع في الهالك ويبقى في الحي بحصته من الثمن وكذا هاهنا فان قيل

كون الاصل في العقود الصحة واللزوم مما صرح به اصحابنا في مسائل
منها ما اذا اتفق العاقدان على الاعواض بعدما تواضعا
على التلجئة اصل البيع كما تجيء في اخر الكتاب فلا وجه للمنع ولك
ولو سلم [illegible] [illegible] ان [illegible] [illegible] علمهم على انه ما ذكره
في دفعه سهل المنع اذ المراد [illegible]

يجيء [illegible] [illegible]

فان قيل ما الفائدة في دخولهم ثم خروجهم قلت الفائدة تصحيح كلام العاقد العاقل
مع رعاية حقهم وانعقاد العقد في حق الآخر قال فيبقى الايجاب مستندا لما
اقول ان المدبر غير منزل منزلة العدم في حق الحكم كما في صورة بيع العبد مع الحر
قال فيحدث جهالة ثمن القن اقول يعني ان الجهالة في هذه طارية والجهالة الطارية
لا تفسد البيع قال فيكون قبوله شرطا صحيحا اقول لان الشرط المذكور لما لم يؤثر
في السبب ولم يمنع من الانعقاد واعتبار الشبه النسخ والفاسد شبه الاستنادا
كان اشتراط القبول فيه منافيه للخيار واشتراط القبول في المبيع فكان من مقتضيات
العقد فلم يكن شرطا فاسدا اذ الاصل ان كل شرط هو من مقتضيات العقد
كشرط ايفاء الثمن او ما يلايمه ويناسبه كشرط تاجيل الثمن واخذ الكفيل لا يفسد
بخلاف ما في بيع العبد مع الحر لان الحر لم يدخل تحت العقد لعدم المحلية فلم يكن
اشتراط القبول فيه من مقتضيات العقد ولا ملايما يناسبه فكان مفسدا وتقرير ما
الاصل المذكور يعين ما في قول من قال اذ الاصل ان كل شرط هو من مقتضيات
العقد لا يفسد كشرط ايفاء الثمن وما لم يكن من مقتضياته يفسد من الخلل
فتامل على ما ذكره المص اقول اراد به قوله فيما سبق ان لفظ العام مجاز في
الباقي دون قوله فيما سياتي اي من الفاظ العام يدل بذلك عليه قوله ذكره دون
يذكره ومن وهم ان الصواب ان يكون المراد به قوله فيما سياتي لا قوله فيما سبق
لان اللفظ هناك معرف ويحتمل ان يراد بلفظ العام معنى عين العام وههنا صحيح
فلا احتمال بل يتعين ارادة الصيغ اما بان يرجع الضمير في الفاظ الى العموم اولى
العام ويراد الالفاظ التي يصدق على كل منها انه عام فقد وهم لان قوله مجاز
في الباقي قد دفع ذلك الاحتمال لان الحكم المذكور ثبوته لصيغة العام لا اللفظ
المركب من العين والالف والميم واما ما قيل فيه بحث لاحتمال التعدد باعتبار

الموارد فان لفظ زيد في قولك ضرب زيد وقتل زيد وندم زيد الفاظ متعددة
بالشخص وان كانت واحدة بالنوع فليس بشيء لان التعدد باعتبار الموارد
لا يكفي في الاتيان بصيغة الجمع كما لا يخفى قال والا وسط اقول نقل عنه في الحاشية
وجه الاولوية ان المفهوم عند الاطلاق من اضافة اللفظ الى الشيء دلالته
عليه وافادته اياه لا كونه من جزئياته وافراده وما ذكره المص بمنزلة قولك
الفاظ الاسم او الفعل بمعنى افراده وجزئياته انتهى ومن غفل عن هذه الحاشية
قال في وجهها اذ ليس فيه ايهام خلاف المقصود مع ان الشايع اضافة
الالفاظ الى معانيها ولهذا استحسن الرضي تسمية الاوايل الحروف التنبيه
على تسميتها بحروف الاستفتاح وانما قلت انه غافل عن الحاشية المذكورة
لان مقتضى الوقوف عليها نقلها بلفظها او بمعناها لا ذكر وجه آخر كما لا يخفى
قال اما ان يتناول الخ اقول تقسيم للعام المذكور باعتبار عمومه يعني عمومه
اما ان يتناول لمجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد ومثل هذا شايع
ومن لم يتنبه لذلك قال هذا اما على حذف المضاف اي ذو تناول او تاويل
المصدر باسم الفاعل او تقدير مضاف الى المبتدا او تقدير هذا المضاف
والمضاف مبتدا ثانيا قال كالرهط اسم لما دون العشرة اقول هذا على
وفق ما في الصحاح وغيره وعليه ان يصدق الرهط على ما دون الثلثة وقد
نص صاحب الكشاف وغيره على ان ما دونها خارج عن حد الرهط قال في
تفسير سورة النمل الفرق بين الرهط والنفر ان الرهط من الثلثة الى العشرة
او من السبعة الى العشرة والنفر من الثلثة الى التسعة فان قلت قد قال
في تفسير سورة هود وهم الرهط من الثلثة الى العشرة وقيل الى السبعة فاوجه
قوله الى السبعة قلت لعله تحريف وصوابه من السبعة فان قلت هلا يجوز ان يكون

صوابه لا التسعة قلت لا لانه ينافي نص القرآن وهو قوله تع وكان في المدينة
تسعة رهط فان قلت لم لا يجوز ان يكون القاية داخلة تحت المغيا لانه ح
يلزم دخول العشرة تحته على القول الاول ولا وجه له لانهم اجمعوا على ان الرهط
ما دون العشرة ثم ان المفهوم من كلام الجوهري حيث قال رهط الرجل
قومه وقبيلته ثم قال والرهط ما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امراة
ان يكون القوم والقبيلة معنى آخر للرهط فلا وجه لما ذكره صاحب الكشف
في تفسير سورة هود وعم ولذلك تكلفوا حيث جعلوهم رهطا ان الثلثة ح
معنى آخر للرهط لا في معنى القوم قال والقوم اسم لجماعة الرجال اقول
القوم الرجال خاصة لانهم القوام بامور النساء وهو في الاصل جمع قائم
كصوم جمع صائم وزور جمع زائر والتسمية عن بعض العرب اذا اكلت طعاما
احببت نوما وابغضت قوما اي قياما واختصاص القوم بالرجال صريح
في الاية وفي قول زهير ٥ اقوم آل حصن ام نساء ٥ واما قولهم في قوم فرعون
وقوم عاد هم الذكور والاناث فليس لفظ القوم بتعاط للفريقين ولكن قصد
ذكر الذكور وترك ذكر الاناث لانهن توابع لرجالهن كذا في تفسير سورة
الحجرات من الكشاف ومن ههنا تبين ان الشارح كما لم يصب في تاء وليه
كذلك لم يصب في زعمه ان فعل ليس من ابنية الجمع فان العلامة الزمخشري
من ائمة العربية يحكم في قوله وهو في الاصل جمع قائم كصوم وزور بجهة في كون فعل
من ابنية الجمع ثم انه قال في تفسير سورة الشعراء القوم مؤنثة وتصغيره قويمة
ومعناها الجمع وقال الجوهري القوم يذكر ويؤنث لان اسماء الجموع التي لا واحد لها
من لفظها اذا كانت للآدميين يذكر ويؤنث مثل رهط ونفر وقوم واذا
صغرت لم تدخل فيه الهاء وقلت قويم ورهيط ونفير وتدخل الهاء فيما يكون لغير

الآدميين

الآدميين مثل الابل والغنم لان التانيث لازم له انتهى وبين الكلامين بون بعيد
قال بدليل انه يثنى ويجمع اقول نقض الاستدلال بالجمع بالصواحبات ودفع بان
الدليل المجموع قوله يثنى ويجمع ثم نقض برماح ورماحان ورماحات واجيب بمثل
ما اجيب به الاول بان الدليل مجموع الامور الثلثة والكل ليس بشيء اذ لا اعتبار
في الاستدلال الثالث في الدلالة فلا وجه لضم الاولين اليه ثم ان الاستدلال
بها في موضع الاشتباه للترجيح بدليل ظني على مقتضى القياس فلا يقدح النقض
ببعض المواد المخالفة للقياس واما الجواب عن النقض الاخير بانه شاذ
فيرد عليه ان المعلوم وجود التثنية والجمع في القوم واما ان ذلك على القياس
فلا يعلم الا بعد العلم بانه مفرد اللفظ فالاستدلال به عليه لا يخلو عن مصادرة
كما لا يخفى قال قلت من حيث ان مجيئ المجموع اقول هذا مخالف لما ذكره في
شرح التلخيص حيث قال ولهذا اي لان الحكم في الجمع المعرف باللام انما هو على
الاحاد دون المجموع صح بلا خلاف نحو جاءني القوم او العلماء الا زيدا والا
الزيدان مع امتناع قولك جاءني كل جماعة من العلماء الا زيدا على الاستثناء
المتصل انتهى لان قوله مع امتناع قولك جاءني الخ صريح في ان استلزام
مجيئ المجموع لمجيئ كل واحد لا يكفي في صحة استثناء الواحد عن الجمع في صورة
ثبوت الحكم للمجموع لا للكل واحد قال الخ اي يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهط
اقول تفسير للمراد من صحة اطلاق ما في معنى الجمع على الثلثة فصاعدا وانما حقق
التفسير به لعدم الاشتباه في صحة اطلاق الجمع صيغة ومعنى على الثلثة فصاعدا
وانما افرد الرهط والقوم بالذكر مع دخول كل منهما تحت اسم الجمع لانه منكر
الرهط الاختصاص بما دون العشرة فكان ذلك مظنة توهم الاختصاص
في موقعه والقوم ايضا بحكم انه ما فسر ببيان معنى فناسب الاهتمام بهما
في موقع

حسن جدا

حسن جدا

ليس المراد كونه ذلك افلاطونا الاسند لا لاحتى يكون معادة
بل المراد له جمع الجمع وتثنيته لا كاه شاذ لا لا يحمل المشتبه
مما يقبل التثنية والجمع علامة انها اسم فليتأمل

المفهوم منه هو انه يكون الحكم في القوم المعرف باللام على الاحاد
دون المجموع وهو مخالف لما صرح به كلامه ههنا فبين الكلامين
مخالفة اخرى غير ما ذكره المولى الفاضل فلا تغفل

وقول الشارح وكذا الاسماء الجموع والا فقد سبق ان الرهط اسم لما دون
العشرة من الرجال صريح في ان اسم الجمع في كلام المص في معناه ومن لم يفهم
مراد المص ولم يتأمل في كلام الشارح قال ليس مراد المص باسم الجمع ما هو
المتبادر منه اعني مثل الركب ونحوه لانه يتناول القوم والرهط فلا وجه
لتخصيص افرادها بالذكر وايضا قوله اي يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهط
تفسير بقوله فالجمع وما في معناه لان ضمير يطلق راجع اليهما ولو على سبيل البدل
والمراد بالجمع فيه صيغة الجمع فيمتنع ان يحمل في التفسير ايضا عليها فقوله والقوم
والرهط على سبيل التمثيل لاسماء الجموع المصطلحة والتقدير والقوم والرهط
مثلا **قال** ولا يخفى ان الكلام في الجمع **اقول** يعني ان كون الكلام في
الفاظ العموم قرينة واضحة لكون المراد من الجمع المذكور الموقوف وكذا المراد
من اسماء الجموع ما هو الموقوف منها بدلالة تلك القرينة والا اي وان لم يكن
المراد منها ما هو الموقوف لما صح قوله يصح اطلاقه على كل عدد معين من الثلثة
فصاعدا الى ما لا نهاية له لانه قد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من
الرجال ومن الناظرين في هذا المقام من قال والا اي لم يكن الكلام
في الموقوف يبطل قوله على عدد معين من الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية له
الا انا قد سبق لها ولا يخفى ما فيه من الاختلال **قال** مثل المسلمين والمسلمات
والانفس ونحوها **اقول** يعني الصحيح وافعل وافعال وافعلة وفعلة ومن قال
مثاله كل ما جمع بالواو والنون والالف والتاء وما جمع بهذا البيت
افعل ثم افعال وافعلة وفعلة يعرف الادنى من العدد كانفس والثواب
وارغفة وغلمة لم يصب في عبارة المثال وكان حقه ان يقول وهو كل ما جمع
قال وكذا الكل جمع في المواريث **اقول** هذا تمسك بالحكم لا بالسمع والاستعمال

كما توهم من قال فيه نظر لان انتقاض الدليل انما يتوهم اذا وجدت صيغة
الاخوات مذكورة في قضية الميراث مثبتا لمدلولها الثلث وان الحجة
ان للاختين الثلثين كالاخوات فلا تقريب له انتهى وتفصيل الكلام على
ما في الكشف انهم استدلوا على ان صيغ الجموع حقيقة في الاثنين بالسمع والعقل
واستعمال ارباب اللسان والحكم اما السمع فقوله تعالى وداود وسليمان الى قوله
وكنا لحكمهم شاهدين اريد بضمير الجمع داود وسليمان عم واما العقل فهو ان
اسم الجماعة حقيقة فيما فيه معنى الاجتماع وذلك موجود في الاثنين كما هو
موجود في الثلثة فيصح ان يتناول اسم الجماعة حقيقة واما استعمال ارباب
اللسان فانهم يستعملون صيغة الجمع في الاثنين كاستعمالهم اياها في الثلثة
فان الاثنين يقولان نحن فعلنا كذا ونحن نفعل فوجب ان يكون حقيقة في
الموضعين واما الحكم فهو ان للاثنين حكم الجماعة في المواريث والوصايا حتى
كان للاثنين من الميراث ما للثلثة فصاعدا ولو اوصى لاقرباء فلان يتناول
المثنى فصاعدا الى هنا كلامه ومن هاهنا تبين ان منشا النظر المذكور عدم
الوقوف على اصل الكلام ومأخذه **قال** قوله عم الاثنان لما **اقول** نقل
العلامة الشيرازي عن الفتوحات المكية للشيخ العارف الرباني محي الدين
قدس سره العزيز قال رايت رسول الله صلعم في بعض الوقايع فسألته عن
اقل مراتب الجمع وقلت ذهب فريق الى انه ثلثة وفريق الى الاثنان فالحق
فقال عم اخطأ هؤلاء وهؤلاء بل ينبغي ان يفصل ويقال الجمع اما جمع فرد
او جمع زوج فاقل مراتب الاول ثلثة واقل مراتب الثاني الاثنان **قال**
ومثله حجة من اللغوي فكيف لها **اقول** لا يذهب عليك ان لفظ كيف لم
تنصب محزها لان اللغوي في صدد بيان اللغة فلا محل لكلامه سوى تعيين

المعنى وتصحيح اللفظ بخلاف النبي عم فانه عم في صدد بيان الاحكام فلا وجه
لقياسه على اللغوى فضلا عن الترجيح قال هو المتبادر اقول فائدة تغيير الفصل
حصر التبادر الى الفهم من صيغة الجمع بما فوق الاثنين دفعا لاحتمال اشتراك
الاثنين له فيه ولا بد منه في تمام التقريب فانه على تقدير تحقق التبادر الى الفهم
من الصيغة المذكورة في الاثنين ايضا لا يتم الاستدلال على كون اقل الجمع
ثلثة بتبادر ما فوق الاثنين الى الفهم من صيغة الجمع كما لا يخفى قال ولانه يصح
جاءني زيد وعمرو وهما اقول ولا يدفعه ما قيل قد تقرر عندهم ان الجمع بحرف الجمع
كالجمع بلفظ الجمع فتعاطف المفردات بمنزلة الجمع وفي صورته وتعاطف المفردين
بمنزلة التثنية وفي صورتها لان الجمع اذا كان حقيقة في الاثنين لا يبقى فرق
بين العالمين والعالمون في صحة توصيف المفردين المتعاطفين بهما الا في
صورة اللفظ وقد مر انه لا تاثير لمراعاة صورة اللفظ في عدم الصحة قال
فصاعدا اقول قال السيرافي في شرح كتاب سيبويه قولك اخذته بدرهم فصاعدا
او اخذته بدرهم فزائدا حذفوا الفعل لكثرة استعمالهم اياه كانه اخذته
بدرهم فزاد الثمن صاعدا او فذهب صاعدا ولا يجوز ان تقول وصاعدا
لانك لا تريد ان تاخذه بهما جميعا فتجعل الدرهم مع صاعد ثمنا للشيء كما تقول
بدرهم وزيادة ولكنك اخذت بادني الثمن فجعلته اولا ثم زدت شيئا بعد
شيء لاثمان اشياء شتى والواو لا يجوز بهذا المعنى ولا يلزم الشيئين ان
يكون احدهما بعد الاخر كما كان في الفاء فصار صاعدا وزائدا بدلا من
اللفظ بالفعل من زاد او يزيد وثم بمنزلة الفاء تقول بدرهم ثم صاعدا الا ان الفاء
اكثر في كلامهم قال ابو عمرو ومعنى بدرهم فصاعدا الا اشتريت بعضه بدرهم
وبعضه بدرهمين وثلث وبحوه من الزيادة لا نها كلامه فمعنى قوله فصاعدا فذهب

الموضوع له صاعدا قال اي من يرث بالاخوة اقول يعني ان الضمير لمن يرث
بالاخوة والتثنية محمولة على المعنى وفائدة الاخبار عنه باثنتين التنبيه على ان
الحكم باعتبار العدد دون الصغر والكبر وغيرهما ذكره الامام البيضاوي في تفسيره
وقوله والتثنية محمولة على المعنى رد على العلامة الزمخشري في قوله ثنى ضمير من يرث
وكان الكان تثنية الخبر ووجه الرد انه يجوز عود الضمير الى من باعتبار معناه
تانيثا وتثنية وجمعا من غير ان ينظر الى الخبر واياك ان تتفكر انه قد اندفع بما
ذكره الشارح في شرح الكشاف في وجه تعليل تانيث ضمير من بوجود التانيث
في الخبر من ان ذلك دل على ان مدلول من مؤنث في نحو تانيث ضميره لان جواز
تانيث ضميره لان مدلول من مؤنث ولا دخل فيه لما دل عليه فان تاثيره في
العلم لا في المعلوم فافهم قال ان للاختين حكم الاخوات اقول يعني علم من الاية
المذكورة ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين الثابت في موضعه فلا
اتجاه لما قيل لا يخفى ان المفهوم من هذه الاية ان للاختين ثلثين واما ان لهما
حكم الاخوات فمبني على ان ليس للاخوات الا الثلثان وهذا بدلالة نص اية
اخرى وهي قوله تع وان كن اي البنات نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك
حيث دل بصريحه على ان ما فوق الاثنين من البنات الثلثين مع قربة قرابتهن
وهي قرابة الولادة فلان يكون لما فوقهما من الاخوات مع بعد قرابتهما وهي قرابة
المجاورة اولى واذا ثبت بهذه الاية ان نصيب ما فوق الاثنين من الاخوات
الثلثان وبالاية الاولى ان نصيب الاثنين ايضا الثلثان علم بالمجموع ان الاثنين
ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين قال لان قرابتهما قريبة اقول
لقائل ان يقول العم قرابته قريبة لكن قرب القرابة قد لا يؤثر الا يرى ان ابن
العم قد ياخذ اكثر من الابن كما اذا مات رجل وترك ابنا وثمان بنات فان الابن

يادخذ حصص التركة ولو كان بدله ابن العم اخذ ثلث المال فاذا لا تاثير لقرب
القرابة فثبوت شرطا ولالة النص غير مسلم قال فان قلت هب انه يعلم اقول
هكذا شايع استعمال هب وصوابه هبنه يعلم قال الحريري في درة الغواص في
اوهام الخواص ويقولون هب انى فعلت وهبنى فعل والصواب الحاق الضمير
المتصل به فيقال هبنى فعلت وهبه انه فعل كما قال ابو دهبل الجمحي فهبونى امرأ
منكم اضل بعيره له ذمة ان الذمام كبير وليس في قوله هب انه الاشعار بتسليم ما قال
الخصم بل المراد ان المسلم هذا الا ما ذكرته فاندفع ما قيل ان كلمة هب تدل على ان
المذكور عارضة المستدل واجيب عنه بان هذه الصورة ايضا في حكم المذكور ومما
المستدل لانها بها من قوله فللذكر مثل حظ الانثيين قال ان حظ البنتين
مع الابن مثل حظ مع البنت اقول لا يخفى ما فيه من الخبط لان حظ الابن مع
البنت الثلثان وحظ البنتين مع الابن النصف والنصف ليس مثل الثلثين
ثم ان قوله ذلك في قوله لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن اشارة
الى حظ البنتين مع الابن وهو النصف وليس كذلك حظ البنتين منه كما
لا يخفى وفي بعض النسخ لم يوجد لفظ البنت في قوله مثل حظ مع البنت فاندفع عنه
المحذور الاول واما ما قيل في دفع المحذور الثاني ان لفظ ذلك في قوله لكن من اين
يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن اشارة الى الثلثين في قوله فانه يدل
على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان والسؤال ناظر الى قوله هناك فيكون
ذلك حظ الانثيين فتعسف بارد لا يخفى على من له حظ من ذوق حسن
نظم الكلام قال قلت من حيث ان البنت الواحدة لها اقول يرد عليه ان
هذا رجوع الى دليل آخر على ما قرره الفاضل الشريف في شرح الفرايض لا تصحيح
للدليل المذكور كيف فان مبناه اشارة ذلك النص وقد تشبث المجيب بها بدلالة

نفى

وبحث ابن الحسن المراد بالنص المذكور النص المعهود
حتى يكون به ثبت نسخة هذه الفقه فليتامل

نفى آخر فالصواب في الجواب ما ذكره الفاضل الشريف في الشرح المذبور انه عرف
بالاشارة المذكورة ان حظ البنتين الثلثان في الجملة وليس ذلك الا في حالة انفرادهما
عن الابن ومن اكتفى في تقرير ما اورد على جواب الشارح بان يقال ان المدعى
يثبت بدلالة النص لا باشارته كما زعم فكانه غافل عن ان نفى الدلالة عين
نفى الاشارة قال اما بالقوة او بالفعل اقول حق التحرير ان يقدم ما بالفعل
على ما بالقوة وما يحجب هو وارث بالقوة مسألة الاخوات مع الاب فانها لا ترثان
بالفعل ومع ذلك يحجبا الام من الثلث الى السدس قال كما روى ان ابن عباس
بها اقول لا خفاء في ان احتجاج ابن عباس على عثمان رضي وقبول عثمان كلامه
حيث قال لم يدل على ان اطلاق الجمع على الاثنين ليس بطريق الحقيقة ومن قال
وقبول عثمان رضي كلامه حيث قرره وعدل الى الاجماع على خلاف الظاهر فقد احتج
لانه ظهر انه ذكر انه لم يرد ما راى سائرهما وما خلافهما وما من كبار المجتهدين
الصحابة بعد لا ينعقد الاجماع وقيل ان قول ابن عباس معارض بالنقل عن
زيد بن ثابت من ان الاخوين اخوة ودفع بان مراد المثبت بيان اشتراكهما
في الحكم ومراد النافي بيان الاختلاف بين صيغتي التثنية والجمع فلا تنافي بين الكلامين
ومن قال في تقرير الدفع اراد النافي انه ليس باخوة حقيقة واراد المثبت انه اخوة
مجازا جمعا بين كلاميهما فقد زعم انه المحقق فقد ابعد لان المثبت في مقام بيان
الاحكام لا في مقام بيان التجوز في الكلام ولم يثبت انه قال ذلك القول في صدد
تفسير قوله فان كان له اخوة الآية حتى يلزمه بيان التجوز في الكلام ايضا فتامل
قال بطريق الخلافة اقول اراد به مجرد انتقال الملك بمعنى المملوك من الاصل
الى الخلف فيكون من الارث والوصية خلافة عند الكل ومن وهم ان ما ذكر قول زفر
خاصة واعترض بناء على ذلك فقال انه بحث لان هذا قول زفر واما عند الثلاثة

الثلثة فالوراثة خلافة والوصية اثبات ملك جديد ويتفرع عليها احكام مختلفة فليـنظر في اوايل كتاب الوصية من الهداية فلا وجه للاقتصار في الجواب على قول زفر رح فقط وثم لانه ان اريد به المعنى الذي ذكرنا فالكل خلافة عند الكل وان اريد به انتقال الملك بمعنى المملوك بدون استحداث الملك بمعنى الانتقال الشرعي فليس واحد منها خلافة بهذا المعنى عند احد من ائمتنا كيف والكل متفقون على وجوب الاستبرآء على كل من الوارث والموصى له وعلة استحداث الملك على ما عرف في محله واما ما نقل عن زفر رح الاستدلال على عدم اشتراط القبول في الوصية من انها خلافة كالارث فمحمول على مجرد انتقال الملك الشرعي وان كان مع استحداث الملك الشرعي كما هو المتبادر من عبارة الطلاقة وبالجملة ليس مراد ذلك الاختلاف على ثبوت الخلافة عندنا دون عندهم كما يوهمه ظاهر عبارة الهداية وذلك ليس بخفي على من تامل في تحرير الدليلين المنقولين من الطرفين على الوجه الذي في شرح مختصر العقود رح للاقطع قال بطريق اسم الكل اه اقول قيل لما كان اطلاق الجمع على المثنى محتملا لان يطلق على مجموع القلبين وعلى كل قلب منهما اورد الجواب مشيرا بقوله بطريق اطلاق الكل على البعض الى الاحتمال الاول وبقوله او تشبيه الواحد بالكثير الى الاحتمال الثاني ورد بان اطلاق الجمع على كل جزء من المثنى منفردا مما ليس الكلام فيه فلا تقريب لذكره بل مراد الشارح بيان علاقة اخرى فان تشبيه كل قلب بثلثة قلوب يقتضي تشبيه قلبين بستة قلوب فلفظ الجمع على الاول مجاز مرسل وعلى الثاني استعارة لكنه تم ورد بان وظيفة المجيب المنع وذكر ما يصلح للسند من الاحتمالات ولا يجب عليه مراعاة غرض المستدل وما هو في صدده لان المجيب ههنا سائل ولا يجب للسائل ثم انه لا تقريب لقوله فان تشبيه كل قلب بثلثة قلوب يقتضي تشبيه قلبين بستة قلوب فان مراده يتم بدونه كما لا يخفى على من استقام وتامل في باقي الكلام

قال

قال عن استثقال الجمع اه اقول بل احترازا عن استثقال اضافة المثنى فان اضافته تستثقل ويحترز عنها عند ظهور المراد سوآء كان المضاف اليه مثنى او جمعا الآية كيف احترز عنها في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الآية حيث قال الى الكعبين ولم يقل الى الكعبيكم وقطع الاضافة في المرافق ايضا مع عدم المحذور فيه مراعاة لحق النظير في النظير ومن قال في تعليل ما ذكره الشارح لعدم دورانه في الكلام فدوران الجمع فقد اخطأ لان قلة الدوران في الكلام لا يكون علة للاستثقال بل يكون الاستثقال علة له ثم قال والسر فيه كثرة مراتب الجمع فيكون اسناد الحكم الى الجماعة بحسب الوقوع اكثر وبهذا يظهر السر في انه يغرهم في العرف من قولهم لا اعلم في البلد من فلان انه اعلم من الجميع ولا يفهم التسوية وفيه نظر قال الميول والدواعي اه اقول وهذا وان كان مجازا يصار اليه توفيقا قال الامام في المحصول وليس المراد نفس القلب الذي هو جارحة لانه لا يوصف بالصغو ورد تعليله العبري بان المتنول لا يوصف بالصغو الذي هو الميل اذ لا يقال مال الى فلان ميلي والقلب يوصف به كثيرا اما يقال مال الى فلان قلبي كما قال الحماسي صغا قلبي ومال اليك ميلا قال وارتفاع ما كان مرتبا اه اقول قيل سر اشتراط ما فوق الاثنين والله اعلم تحقق الاتفاق في اجتماع الثلثة لا بنوع تعارض الوزنين بالثالث ولذا جعل الثلثة في الشرع حدا في ابلاء الاعذار كما في الاسولة الثلثة لموسى عم وفي مسح المسافر وخيار الشرط وغيرها ويرد عليه انا سلمنا تحقق الاتفاق في اجتماع الثلثة بانواع تعارض الاثنين بالثالث لكن لا نسلم صحة التعليل به في جعل الثلثة في الشرع حدا في ابلاء الاعذار فانه بمعزل عما ذكر قال او شرط انعقاد صلوة الجمعة بها وادراك فضيلة الجماعة اه اقول الاول على رأي ابي يوسف والثاني على رأي ابي حنيفة ومحمد رحمهم الله ومن لم يتنبه لذلك اي رعاية للمذهبين وتوجيه

حـ

الكلام عليها قال انه على مذهب ابي يوسف ولعل من غير ما ذكر لا قوله او في النفعا
صلوة الجماعة غيره لعدم وقوفه على رعاية للمذهبين على النسخة الاولى وقيل
على النسخة الثانية يعني في غير الجمعة وذلك ان الامام في غير الجمعة محسوب من
الجماعة لان الامام ليس بشرط لصحة اداء سائر الصلوات سوى الجمعة فيمكن
ان يجعل الامام من جملة الجماعة واذا كان معه اثنان كملت الجماعة فيثبت حكمها
وهو تقدم الامام واصطفاف من خلفه بخلاف الجمعة لان الامام شرط لصحة
ادائها كالجماعة فلا يمكن ان يجعل من جملة الجماعة فلهذا اشترط ثلثة سوى
الامام قال توقيف الاحكام دون اللغات اقول وفيه نظر لانه اراد من
اللغات ما لا تعلق له بالاحكام فسلمنا انه توقيف الاحكام دون اللغات
ولكن لا يتم الدليل حح لان ما نحن فيه مما يتعلق به الاحكام كيف فان حكم حجب
الام من الثلث الى السدس متعلق به وان اراد منها مطلق اللغات سواء
تعلق بها الاحكام او لا فلا نسلم انه توقيف الاحكام دون اللغات فان توقيف اللغات
التي يتعلق بها الاحكام من قبيل توقيف الاحكام فلا وجه للفرق بينهما قال على
تقدير تمامه اقول انما قال ذلك لانه قدم تقرير انتقاضه تفصيلا على ما وقفت
عليه فلا حاجة الى ان يحيل على الاشارة الى ما ذكره الجصاص وغيره من ان
الحديث المذكور لم يثبت من جهة النقل على ان حق الاشارة ان يقال على تقدير
صحته لا على تقدير تمامه فان عبارة التمام ظاهرة فيما ذكرناه قال اذ ليس النزاع
اقول يمكن ان يدفع هذا بان الاستدلال انما هو باعتبار دلالة قوله عم
الاثنان فما فوقهما جماعة على ان ما وضع للجماعة يطلق عليهما ولا ينافيه ان
ليس النزاع في ج م ع ولا يخفى ما فيه من التعسف فان مقتضى القصد الى ما ذكر
هو ان يقال الاثنان فما فوقهما جمع وفي استعمال الجماعة مقام الجمع من الركاكة ما لا

بشان من له ادنى حظ من البلاغة فضلا بشان من له حظ كامل قال فعلى هذا
لا حاجة الخ اقول انما قال فعلى هذا لا حاجة ولم يقل فلا حاجة تنصيصا على ان
نفي الحاجة الى ما ذكره المص ليس مطلقا بل على التقدير المذكور ومن لم يتنبه لذلك
مع وضوحه اعترض عليه وقال ما ذكره المص جوابا انما هو على قول من يتمسك
بالجمعية فعلنا ويقول هو جمع اطلق على الاثنين كما اورده فخر الاسلام لا على تقدير الوفاق
الذي ذكره ابن الحاجب في المنتهى فاذا تمسكوا به فالجواب ضروري يحتاج اليه
قال لانه موضوع للمتكلم مع الغير الخ اقول والتغليب في قولنا انا وانت فعلنا
كما صرح به صاحب الكشاف من جهة انه اذا عبر عن الغير بطريق الخطاب او الغيبة
حقه ان يجري على تلك الطريقة لا ان يجعل تابعا للمتكلم فلا تغليب في كون الصيغة المذكورة
موضوعة للمتكلم مع الغير كما توهم بعض الناظرين في الكشاف واعترض عليه اجاب
عنه الشارح رح في شرحه له بما حاصله ما ذكرناه وبما قررناه اتضح ان من قال فقد
صرح الشارح رح في المطول بان قولنا انا وانت فعلنا وانا وزيد ضربنا من قبيل
التغليب فصرح بان جميع باب التغليب من قبيل المجاز ولو كان مشتركا معنويا
او لفظيا لم يكن من قبيل المجاز فقد اتى بما لا حاجة اليه في ايراد السؤال فان مورد
لانه موضوع للمتكلم مع الغير ولا دخل في ايراده عليه لكون باب التغليب من المجاز
كما لا يخفى قال وابعد من ذلك اقول من القول الذي ابطله وهو ان يكون
مشتركا بالاشتراك اللفظي ومن قال اي من القول بالاشتراك اللفظي فكانه غفل
ان القول اذا تعدى بالباء يكون بمعنى المذهب فلا يناسب قوله ما قيل لان الشيء
انما يقاس بما هو من جنسه قال لان الاصل التعريف وانما كان ابعد لانه اثبات اللغة
بالترجيح مع ان اللغة لا تصح به ائمة اللغة نعم لا يقال انه ليس اثبات اللغة
بالترجيح بل نفي اللغة لترجيح المجاز على المشترك فان كون فعلنا حقيقة في الجمع متفق عليه

الو كان حقيقة في التثنية ايضا للزم الاشتراك فوجب ان يكون مجازا فيها لرجحانه على
المشترك لا لانه نقول ايضا آخر غير ما في الكتاب وهو ان نفي المجاز لا يستلزم القول بالاشتراك
اللفظي لجواز الاشتراك المعنوي لان واحدا منهما لا يدفع اصل الاعتراض
وهو ان ما ذكر ليس اثبات اللغة بل بغيرها بل لان المراد من اثبات اللغة اثبات
حكمها لا اثبات نفسها وكما لا يجوز اثبات نفسها بالترجيح كذلك لا يجوز اثبات
حكمها به قال لم يعز قوله في هذا المقام اقول اراد مقام بيان عموم الجمع المحلى باللام
بانه يطلق على الثلثة فصاعدا الى ما لا يتناهى مستدلا بان اقل الجمع ثلثة قال
وان صرح بخلافه كثير من الثقات اقول قيل بتصريح الثقات في المنكر والكلام ههنا
في المعرف سواء كان جمع قلة او كثرة فلا مخالفة اذ لا بعد في ان لا يبقى بينهما
فرق بعد التعريف ورد بانهم عللوا اطلاق الجمع المحلى باللام مطلقا على الثلثة
فصاعدا بان اقل الجمع ثلثة ولا شك ان المراد بالجمع الواقع في العلة الجمع المنكر
او ما يشتمله فالمخالفة متحققة لكنه مردود لان استعمال الجمع الواقع في القلة على الجمع
المنكر لا يستلزم وقوع الجمع المنكر فيها كما لا يستلزم استعمال الجمع العام على الجمع المنكر
عموم الجمع المنكر قال ثم اختلفوا في منتهى التخصيص اقول قال الفاضل العبري في
شرح المنهاج لا يجوز تخصيص العام بحيث لا يبقى منه فرد غير مخصوص والا لكان
نسخا لا تخصيصا بل يجب ان يبقى منه بعد التخصيص شيء واختلفوا فيما يجب بقاؤه
بعد التخصيص فاختار الامام والمص ما ذهب اليه ابو الحسين البصري وهو انه لا بد
في جميع الفاظ العموم من بقاء كثرة بعد التخصيص وان لم يعلم قدرها وعبر المص عن هذا
المذهب بقوله يجوز تخصيص العام ما بقي من افراده عدد غير محصور وفيه نظر لانه
ان اراد بعدم حصر الكثرة عدم تناهيها فباطل وهو ظ وان اراد به عدم العلم بقدرها
فلو بقي كثرة معلومة القدر كاربعمائة مثلا من الالف وجب ان لا يصح التخصيص

الترجح

وقد صح اتفاقا واجاب عن هذا النظر صاحب المناهج من شراح المنهاج بجواز
ان يراد جمع يقرب من مدلول العام كما هو مذهب الاكثر في الجميع او ذلك في المجموع
اليسير وما يتعسر عدها في الجم الغفير كما في هذا المثال انتهى وبهذا تبين ان من
قال وقيل المراد بالقرب في قول الشارح لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام
ان يكون الباقي اكثر من النصف والقائل بذلك ابو الحسين البصري والامام الرازي
واكثر اصحابنا فقد اخطأ في كل من معاني كلامه قال وقيل يجوز الى ثلثة
وقيل الى اثنين وقيل الى الواحد اقول قال صاحب المناهج شارح المنهاج وجوز
القفال بعض تخصيص العام الى اقل المراتب اي اقل مراتب ما يصح اطلاق اللفظ
عليه حقيقة فيجوز التخصيص في الجمع ما بقي اقل مراتب الجمع وهو ثلثة فان الاقل
اي اقل الجمع عند الشافعي وابي حنيفة لا اثنان وهو مذهب اكثر الصحابة والفقهاء
وائمة اللغة واثنان عند القاضي الاستاذ اي على قياس قولهما في اقل الجمع وهو
قول جمع من الصحابة والتابعين وفي غيره اي يجوز التخصيص في غير الجمع نحو من وما
والمفرد والمحلى بلام الجنس وانه ومتى الى الواحد لانه اقل ما يصدق عليه اللفظ لا اقل
مراتب العدد حتى يحتاج الى الاعتذار بان الواحد عدد عند الاصوليين خلافا
للحساب وقوم جوزوا التخصيص الى الواحد مطلقا سواء كان العام جمعا او غيره
انتهى وبهذا التفصيل تبين ما في اجمال الشارح من الخلل فتامل قال مثل
الرجال والنساء اقول التمثيل بهما بالنسبة الى الباقي على حقيقة وفيما سيأتي
من قوله او في معناه كالنساء باكان مجازا عن الجنس وقد نبه على ذلك بتقييد
ثمة بقوله في لا اتزوج النساء فلا منافاة بين قوله ههنا يجوز تخصيصه الى الثلثة
وقوله ثمة يجوز تخصيصه الى الواحد قال فيصير نسخا اقول لا تخصيصا لان التخصيص
لا يكون الا لبعض الافراد فيجب ان يبقى بعد التخصيص شيء من افراد العام

وبهذا ظهر فساد ما قيل فيه بحث لانه انما يصير نسخا لو كان داخلا في الارادة ثم اخرج
وهو ممنوع لما مر ان التخصيص بيان انه غير مراد اللهم الا ان يراد بالنسخ معناه
اللغوي فان منشاؤه عدم تحقق معنى التخصيص والنسخ عند ارباب هذا الفن وذلك
ان التخصيص بيان تغيير يتغير به العام من وصف الى وصف مع بقاء اصل العموم
والنسخ بيان تبديل يتبدل به الاصل بمعنى تخصيص الجمع من افراد العام اخراج
بعض افراده دون بعض ابقاء لاصل معنى الجمع وعلى الفرض المذكور لا يبقى معنى
الجمع فلا يكون تخصيصا بل يصير نسخا بلا شبهة قال على ما هو اصل وضع المفرد
اقول لما كان النساء في قوله لا اتزوج النساء مجازا عن المراة كان منزلا في
منزلة ومندرجا في حكمه فكان مفردا حقيقة لا تقديرا كما يسبق الى الوهم من قال الى
التحقيقي كالرجل او التقديري كالنساء في لا اتزوج النساء لان قال النساء
في حيز النفي معناه اذا النفي لا اتزوج امراة قال الاول ان الجمع اقول تحريره
انه كما لا يجوز تخصيص الجمع العام باقيا على حقيقته الى ما دون الثلثة كذلك لا يجوز
تخصيصه الى الثلثة لانه انما يكون عاما عند قصد الاستغراق فلا يبقى على حقيقته
الا اذا اريد به جميع الافراد وكما يجوز تخصيصه الى الثلثة غير باق على حقيقته
كذلك يجوز تخصيصه الى ما دون الثلثة غير باق على حقيقته بلا فرق بينهما فالتفرقة
المذكورة تحكم والتوزيع على ان الثلثة اقل الجمع غير موثر فيها وحاصل الجواب الاتي
ذكره ان التوزيع المذكور موثر فيها واذا وقفت على تحقيق ما ذكر فقد عرفت ان من
قال منشاؤه قوله يجوز تخصيصه الى الثلثة مبنيا على انها اقل الجمع وحاصله
ان الثلثة اقل ما لا نزاع لثانيه والذي فيه النزاع ليس اقل الثلثة اما الاول
فلان الثلثة اقل الجمع الغير المحصور ولا نزاع لثانيه بل في العام المخصوص واما
الثاني فلان العام المخصوص لما كان مجازا جاز تخصيصه الى الواحد فلا يستقيم التفريع

ولا التوزيع

ولا التوزيع لم يعيب في تحرير المقام وتقرير المرام كما لا يخفى على ذوي الافهام قال
وايضا النزاع اقول يعني ان المراد من الجمع المذكور في محل النزاع اي في قوله اقل
الجمع اثنان او ثلثة الجمع الغير العام فلا وجه لتوزيع ما ذكر في الجمع العام عليه وهذا
واضح وان خفي على من قال في بيانه لان الكلام في اقل مرتبة التخصيص الذي
ينتهي اليها العام لا في اقل مرتبة ينتهي اليها الجمع فان الجمع ليس بعام ولم يقم
دليل على تلازم حكمهما فلا تعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون المثبت لاحدهما
مثبتا للاخر ولا يذهب عليك ان البين اوضح من هذا البيان قال انما يكون
عند تعذر الاستغراق اقول هذا بيان شرط حمل الجمع على المفرد وما في حاشية
الكشاف للفاضل الشريف حيث قال ولما استفيد منها ان من الجموع الموقت
باللام انتساب الاحكام الى كل فرد فرد كما في المفردات المستغرقة بعينها حكم
بعض الاصوليين بان الجمع المعرف بلام الجنس يبطل عنه الجمعية ولا تعرض فيه
لما هو شرط الحمل تعريف الجمع على الجنس فلا منافاة بينهما كما توهم من قال وبما ذكره
الشارح في هذا الاعتراض يظهر ان قول الشريف في حواشي الكشاف يعني
المنقول انه محل بحث لان ائمة الاصول انما قالوا ببطلان الجمعية وكون الجمع
المعرف باللام مجازا عن الجنس حيث لا يصح الاستغراق لا الانتساب الاحكام
الى كل واحد انتهى وتفصيل المقام انه لا دلالة فيما ذكره الشارح على ان حمل
الجمع على الفرد لتعذر الاستغراق حتى ينافي كونه لانتساب الاحكام الى كل فرد
فرد انما دلالته على ان تعذر الاستغراق شرط له وهذا الحكم من الاول والتحقيق
ان الاصوليين وائمة اللغة اتفقوا على ان الجنس يتعين بتعذر الاستغراق
المتاخر عن العهد ثم انهم اختلفوا في انه هل يبطل معنى الجمعية ام لا فذهب
ائمة اللغة وارباب البلاغة كصاحب الكشاف وصاحب المفتاح الى عدم
بطلانه وذهب الاصوليون الى البطلانه ووجه القولين مذكور مفصلا في باب

موجب الامر من الكشف فمن رام الوقوف عليه فلينظر في سلك المطالعة مقلا تترانع
بين قول الشارح ان حمل العام المؤكد على الفرد عند تعذر الاستغراق وبين
قول الفاضل الشريف ان بطلان الجمعية بلام الجنس لان تنسب الاحكام الى كل
فرد فرد وايضا مراد الفاضل الشريف من الاستغراق في قوله كما في المفردات
المستغرقة الاستغراق على سبيل البدل لا على سبيل الشمول فلا ينافي اشتراط حمل
الجمع على الفرد بتعذر الاستغراق على وجه الشمول قال الثالث ان من قال الخ اقول
هذا الذي ذكره كما يرد على المص كذلك يرد على من قال يجوز تخصيص العام الى اثنين ذكره
وعلى من قال انه يجوز الى ثلثة والمذكور في المنهاج انه دليل من قال يجوز التخصيص
ما بقي غير محصور وقال صاحب المناهج في شرحه فذهب البصري والامام الى انه يجوز
التخصيص ما بقي من احاد العام عدد غير محصور لانه لو لم ينتف الى هذا الحد
بل جاز الى بقاء واحد فقط لم يوافق اللغة لانه لا يستحسن ذلك لمساحة اكلت
كل رمان اي قباحة لغة اذا كان في البيت رمانة مثلا ولم يأكل غير واحد ولذا
يعاب بذلك وكذا الى بقاء ثلثة او اربعة او نحوهما من العدد المحصور في المثال
المذكور لشمول الاستقباح الكل والتقصير في الواحد لكونه ادخل في الاستقباح
قال والتخصيص انما يرفع العموم الخ اقول يعني المصطلح المشروط بالاستغراق
لا اللغوي الذي يرد عليه صحة التخصيص فلا اتجاه لما قيل هذا الجواب غير مرضي
لانه يقتضي كون التخصيص مزيلا لعموم العام وليس كذلك كيف وقد تكلموا في ان عام
خص منه البعض انه يخص بالقياس وخبر الواحد فلو لم يكن بعد التخصيص عاما
لم يرد عليه التخصيص ومنشأه عدم الفرق بين مطلق التخصيص والتخصيص
المقيد بالاضافة الى العام فان ما ذكره انما يتجه ان لو قالوا في التخصيص الطارئ
على عام خص منه البعض انه تخصيص عام وكذا بين ما قيل في جوابه ان ازالة التخصيص

للعموم ظاهر وقولهم انه يخص بالقياس وخبر الواحد مبني على ما نقله الشارح من
ابن الحاجب في بحث عموم النكرة الموصوفة من ان التخصيص قد يطلق على قصر العام
على بعض مسمياته وان لم يكن عاما عدم الفرق بين مطلق التخصيص وتخصيص
العام فان ما نقله الشارح في البحث المذكور معنى تخصيص العام ومراد القوم على
ما ذكرناه انه مطلق التخصيص فافهم قال وعن الثالث بان الكلام في الصحة
لغة اقول رد هذا الجواب اولا بان المعترض ان يعد لاغيا في عرف اللغة لانه
يعد لاغيا في العرف مطلقا وثانيا بانه يتضمن تسليم ان التخصيص الى الواحد
لغو عرفي وعقلا لكنه يصح لغة وهو يقتضي عدم وقوعه في كتاب الله ومع ان
الكلام في عام الكتاب وتخصيصه لكن ما ذكره اولا ماخوذ مما نقلناه سابقا
من شرح المنهاج الاان تقرير الشارح لا يا عنه لان اطلاق العرف يأباه
فانه اذا اطلق يحمل على مقابل اللغة واضافة العرف الى اللغة لا يخرجه عن ركاكة
وعبارة لاغيا ايضا تأباه لان حق من حق ان يقول عد خطأ او قبيحا فان اهل
اللغة يقولون انه خطأ وانه قبيح ولا يقولون انه لغو وما ذكره ثانيا مردود
بان مطلق العام وتخصيصه لا في عام الكتاب وتخصيصه بخصوصها وذلك
مما لا يخفى لمن له ادنى دربة في هذا الفن وايراد مباحثها في قسم الكتاب ليس
لاختصاصها به بل لامر ذكره الشارح فيما سبق واما ما ذكر في الجواب عن الثالث
بان المخصص لما كان لبيان انه لم يدخل فهو كالتكلم بما يدل على الواحد وهو لا يقبح
لا غيا لا عقلا ولا عرفا ولا لغة فانما يصح تخصيص الكل الى الواحد ولا يدفع النظر
عما ذكر في وجه ذلك التخصيص من انه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو
اصل وضع المفرد فانه صريح في ان اصل وضع العام الذي ليس بجمع ولا في معناه
للدلالة على المفرد ولا يخفى ان لفظ كل من هذا القبيل فيلزم صحة اطلاقه وارادة

حث قال ان المباحث المورده في الباحث عموم الكتاب وغيره
الا انه نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث
النظم به اليق ==

[illegible]

حيث قال ان المباحث الموردة في الباحث
بعموم الكتاب وغيره الا ان نظم الكتاب لما كان
متواترا محفوظا كانت مباحث
النظم به اليق سمعه

الواحد في المثال الذي ذكره في تقرير النظر فتدبر قال وتنبيه على ان قصر العام
اقول قيل فيه بحث لانه يستلزم ان يطلق الجمع على الفرد حقيقة لما سبق من ان
اللفظ في الباقي حقيقة اذا كان قصر العام على بعض ما تناوله بغير مستقل من غير
تفرقة بين الجمع والفرد اللهم الا ان يدعى ان المستثنى منه المقارن بالمستثنى
موضوع للباقي ولا يذهب عليك ان منشأ ما اورد المقدمة الثانية القائلة
ان اللفظ في الباقي حقيقة وقد تكلم الشارح عنها فيما سبق وبين عدم صحتها
ولا توقف للتنبيه المذكور عليها فلا وجه لايراد ما ذكر عليه واما الجواب عنه بان
هذا ليس بابعد من اطلاق العشرة على الخمسة حقيقة في قولك له علي عشرة
الا خمسة على انه قد سبق ويجيء ان المستثنى منه متناول للكل والاستثناء
يمنع دخول المستثنى في الحكم وح لا استبعاد اصلا فليس بشيء لان المعترض
لم يستبعد ما ذكر بل قال يلزم ح اطلاق الجمع على المفرد حقيقة وانتم لا تقولون به
وما ذكره في صورة استثناء الخمسة من العشرة لا يدفعه بل هو اعتراض آخر
على من قال بان اللفظ في الباقي حقيقة وان ما ذكره ثانيا منشأ في الغفلة عن
ان الكلام الزامي انما يرد على القائلين بان اللفظ في الباقي حقيقة اذا كان قصر
العام على بعض ما تناوله بغير مستقل وما ذكره من ان المستثنى منه متناول
للكل والاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم على رأي آخر فتدبر اقول يعني انه
اسم للواحد فما فوقه اقول قال تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في
الدين والفرقة اسم للثلثة فصاعدا فالطائفة من الفرقة بعضها وهو الواحد
او الاثنان لا يقال الطائفة اسم للجماعة لان المتقدمين اختلفوا في تفسير
الطائفة قال محمد بن كعب هو اسم الواحد وقال عطاء اسم للاثنين وقال
الزهري للثلثة وقال الحسن للعشرة فيكون هذا اتفاقا منهم ان الاسم يحتمل ان يتناول

كل واحد

كل واحد من هذه الاعداد ولم يقل احد بالزيادة على العشرة كذا في باب قبول
خبر الاحاد من اصول شمس الائمة السرخسي ره قلت فعلى هذا جواز اطلاق الطائفة
على الزائد على العشرة المنفرد من عموم قول الشارح فما فوقه فليس بذلك قلت نعم
لكن المحل وهو قول مجاهد على ما نقله الامام القرطبي في تفسير قوله ولیشهد
عذابهما طائفة من المؤمنين بقوله قال مجاهد الطائفة رجل فما فوقه الى الالف
وقال الامام النووي في تهذيب الاسماء وعن ابن عباس رضي الله عنهما رواية
انهم اربعة الى اربعين وفي الكشاف وعن ابن عباس رضي الله عنهما في تفسيرها يعني
في تفسير الآية المذكورة انها اربعة الى اربعين رجلا من المصدقين بالله فقول
شمس الائمة ولم يقل احد بالزيادة على العشرة ليس بذاك قال لانه اسم للقطعة
من الشيء اقول قال النووي في التهذيب الطائفة من الشيء قطعة منه قاله الجوهري
وغيره وقال ابن عباس رضي الله عنهما الطائفة الواحد فما فوقه وقال الهروي يجوز ان
يقال للواحد طائفة يراد بها النفس الطائفة قال الحقت اليه علامة الجماعة
اقول التاء علامة الجماعة للظهور بادخال سائر معانيها في الطائفة
ومن رام بيان ذلك بطريق البرهان فقال التاء تدخل للتانيث وللنقل ولتانيث
ان الوصفية كالتاء الداخلة على المنقول من الوصفية الى الاسمية وهي في الطائفة
ليست للتانيث فيكون لشبهه وهو الجمعية اذ الجمع فرع الواحد وللمبالغة
كعلامة بيانا للفرعية فقد ركب غلطا وارتكب شططا حيث زعم ان التاء لا تدخل
الا لما ذكره وليس كذلك فانها تزاد في كلام العرب على سبعة اضرب والسابع
تدخل في الجمع لثلثة اوجه احدها ان تدل على النسبة نحو المهالبة والثاني ان
تدل على العجمة نحو الموازجة والجواربة والثالث ان يكون عوضا عن حرف محذوف
نحو المرازبة والزنادقة والعبادلة ومن اراد زيادة تفصيل فليطلب من الصحاح

ما ذكره المولى المحشي منقول عن المفصل حيث قال
بعد ما ذكر التاء تسعة معان وتجمع هذه الاوجه انها
تدخل للتانيث ولشبه التانيث وذكر في شرحه انه اراد
بشبه التانيث ان كل واحد من هذه الا فرع
فرع على الاصل كما ان التانيث فرع التذكير ثم المقصود
في المقام من تلك الاوجه هو الجمعية فذلك فرعيته
التانيث حسنة بها وليس الغرض من المفصل حصر الكل
المعهر فيه مع ما ذكره ثانيا ايضا

ونتعسف فيها لاحاجة اليه ثم ان تغيير شبه التانيث بالنوعية وتمثيله
بالتاء الداخلة للنقل والتاء الداخلة للمبالغة ينافي حصر شبه التانيث
في الجمعية المستفادة من قوله وهو الجمعية قال وفي الكشاف الطائفة الفرقة
اقول ذكره في تفسير قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين في سورة
النور قال التي يمكن ان يكون حلقة لها اقول وفي الكشاف اخذه من
الاشتقاق وذكر سلمه الله عن بعضهم صحة الوقوع على الواحد والتاء للمبالغة
كراوية اوكني بالجمع عن الواحد انتهى وبما ذكره من انه اخذه من الاشتقاق
اندفع ما قيل اعتبار كون الطائفة حلقة امر بعيد عن اللغة فان الطائفين
حول الكعبة يدورون حولها لا انهم يصيرون حولها حلقة والطائفون في
البلاد يدورون حولها من غير ان يصيروا حلقة ولا يذهب عليك انه لادلالة
فيما ذكره بقوله فان الطائفين الخ على عدم اعتبار الاحاطة في اصل معنى الطوف
بل لو قيل ان فيما ذكر نوع دلالة عليه لم يبعد قال واقلها ثلثة او اربعة اقول
قال الشارح في شرح الكشاف في تفسير سورة التوبة ان الطائفة اسم لجماعة
تطوف بالشيء وتحيط به واقلها اثنان او ثلثة والعجب منه ما قاله الامام البيضاوي
في تفسير سورة النور والطائفة فرقة يمكن ان يكون حافة حول الشيء من الطوف
واقلها ثلثة وقيل واحد او اثنان وبالجملة من اعتبر في الطائفة معنى الطوف
لامساغ له لان يجوز اطلاقها على اقل من ثلثة كما لا يخفى قال النووي في التهذيب
قال الواحدي قال الزجاج اما من قال واحد فهو على غير ما عند اهل اللغة
لان الطائفة في معنى جماعة واقل الجماعة اثنان واقل ما يجب في الطائفة عندي
اثنان ثم قال واعترض ابو بكر بن ابي داود على الشافعي وقال قوله اقل
الطائفة ثلثة خطأ لان الطائفة في الشرع واللغة تطلق على الواحد

نحكي

نحكي ثعلب عن الفراء انه قال مسموع عن العرب ان الطائفة واحد واما الشرع
فقد احتج الشافعي بقبول خبر الواحد بقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
نحملها على الواحد قال ان المعرف باللام اقول يعني المشار اليه بتعريف اللام قد
يكون نفس الحقيقة الى آخر الكلام فليس ههنا شيء له معان متعددة كما يسبق
الى وهم من قال بيتي او لا معاني المعرف باللام بحسب الاستعمال ثم بين معنى اللام
المجردة ثم اعترض بناء على ذلك الوهم الفاسد فان فيه بحث لانه لو تم لدل
على ان الجمع المنكر ايضا من صيغ العموم لجريانه فيه وانت خبير بان فساد المبني
يسري الى المبني قال وقد يكون حصة معينة منها اقول ان كان حصة واحدا
او اكثر دون فرد واحد او اكثر لان المعهود بالعهد الخارجي قد يكون جماعة
امتيازهم عما عداهم بالحقيقة بقدر المشترك بينهم كما في بعض التعريفات الواقعة
في كلام الله تعالى مرادا منها طائفة المنافقين او جماعة قريش او نحو ذلك
ومن وهم ان المراد بالحصة ههنا نفس الشخص فقد وهم كيف فانه يلزم
خروج ما ذكرنا عن حد العهد الذهني ولا يدخل في العهد الذهني ولا في غيره
فينتقض به الحصر قال فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف
الحقيقة اقول اعلم ان الاشارة في صورة تعريف العهد الخارجي الى الفرد
المعين وفي صورتي تعريف العهد الذهني وتعريف الاستغراق الى نفس الحقيقة
وتعين العهد الذهني والاستغراق دائر على وجود القرينة الدالة على البعضية
وعدمها ولا دخل فيه للتعريف الداخل عليها فبهذا تبين وجه اصالة التعريف
الخارجي وتفرع الذهني والاستغراق على تعريف الحقيقة واندفع الاعتراض على
ما ذكر بان تعريف الحقيقة عبارة عن تعريفها من غير اعتبار الافراد فكيف
يكون تعريف فرد منها او جميع الافراد من فروعها وبانه لو سلم فلم لم يجعل العهد الخارجي

كالذهني والاستغراق راجعا الى الجنس واما الجواب عن الاعتراض الاول
بان منشاءه عدم التفرقة بين عدم اعتبار الافراد وبين اعتبار عدم الافراد
والمانع من التنويع هو الثاني والثابت ههنا هو الاول فليس بصواب لان المعترض
لم يدع وجود المانع عن التنويع بل انكر وجود المصحح له وما ذكره انما ينطبق على الاول
فتامل واما الجواب عن الثاني بان جعل الاستغراق والعهد الذهني من فروع
التعريف الجنسي بعدم اعتبار الفرد فيهما وهو محال في العهد الخارجي لوجوب
اعتبار الفرد فيه وبان معرفة الجنس غير كافية في تعيين شيء من افراده بل
يحتاج فيه الى معرفة اخرى فمرجعها الى ما ذكرناه فتدبر ووهم ان الثاني منها جواب
دون الاول فقد وهم قال ثم الاستغراق اقول لا يقال هذا مخالف لما ذكره
في شرح التلخيص حيث قدم ثمه تعريف الحقيقة على الاستغراق وعكس ههنا لانا
ما ذكره هناك مبني على مذهب صاحب الكشاف لانه بصدد توجيه كلامه وقد
حصر في المفصل اقسام اللام في التعريف والتعريف في العهد والجنس وما ذكره
ههنا مذهب جمهور المحققين لان ما ذكره في الشرح المذكور ليس بناء على مذهب
صاحب الكشاف في قوله لانه بصدد توجيه كلامه غلط منشاؤه قوله والى هذا
ينظر صاحب الكشاف حيث يطلق لام الجنس على ما يفيد الاستغراق كما ذكره
في قوله ان الانسان لفي خسر انه للجنس وقال في قوله ان الله يحب المحسنين
ان اللام للجنس فيتناول كل محسن وكثيرا ما يطلقه على ما يقصد به المفهوم والحقيقة
كما ذكر ان اللام في الحمد لله للجنس دون الاستغراق بعد قوله وتحقيقه ان اللفظ
اذا دل على الحقيقة باعتبار وجودها في الخارج فاما ان يكون لجميع الافراد او لبعضها
اذ لا واسطة بينهما في الخارج فاذا لم يكن للبعضية لعدم دليلها وجب ان يكون
للجميع ونظمه الى لفظه ليست ثمة بل في قوله والحاصل ان اسم الجنس المعرف باللام

اما ان يطلق

اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه من الافراد
وهو تعريف الجنس ونحو علم الجنس كاسامة واما على حصة معينة منها واحدا او اثنين
او جماعة وهو العهد الخارجي ونحو علم الشخص كزيد واما على حصة غير معينة وهو
العهد الذهني ومثله النكرة كرجل واما على كل الافراد وهو الاستغراق ومثله
كل مضافا الى النكرة انتهى والمراد حاصل المقام لا حاصل مذهب صاحب الكشاف
لبعده عن سياق الكلام كيف وهو مذكور استطرادا بل لان الواقع ثمة تقديم
تعريف الحقيقة على الاستغراق في الذكر على حسب مقتضى التقسيم والمراد ههنا من تقديم
الاستغراق على تعريف الحقيقة تقديمه عليه في الاعتبار والتقديم في الذكر لا يدل
على التقديم في الاعتبار فلا مخالفة بينهما ولو سلم ان التقديم في الذكر ثمة للتقديم
في الاعتبار لكنا نقول هذا الذي ذكر ههنا عند الاصوليين الناظرين في الكلام
من حيث افادة الاحكام فما هو اكثر استعمالا ارجح اعتبارا عندهم والذي
ذكر ثمة عند اهل البيان الناظرين في الدلالة على المعاني الاصلية ثم ما يتولد
منها فالمقدم في اعتبارهم هو تعريف الحقيقة لانه الاصل ثم الاستغراق لانه
متفرع عليه ومتولد عنه قال واما النفس الحقيقة اقول اراد بها نفس المسمى
وهو الجنس واراد بالحقيقة في قوله هو تعريف الحقيقة الماهية من حيث هي هي
من غير اعتبار تحققها في ضمن الافراد واراد بتعريف الحقيقة في قوله من فروع تعريف
الحقيقة تعريف الجنس الشامل لتعريف الحقيقة بمعنى الماهية من حيث هي هي وتعريف
العهد الذهني والاستغراق يفصح عن ذلك ما ذكره في شرح الكشاف من حيث
قال المحقق في هذا المقام انه للتعريف والتعيين والاشارة الى نفس المسمى
وهو لام الجنس او الى حصة منه وهو لام العهد ومثله علم الشخص والاول اما
ان يقصد به الماهية من حيث هي هي كقولك الانسان حيوان ناطق والرجل

خبر من المراة وسمي لام الحقيقة والطبيعة ومثله علم الجنس كاسامة واما ان
يقصد به الماهية من حيث الوجود في ضمن الافراد وح اما ان يوجد قرينة
البعضية كما في قولك ادخل السوق واشتر اللحم وفي التنزيل واخاف ان يأكله
الذئب فيسمى لام العهد الذهني ومثله النكرة في الاثبات ولا يوجد قرينة البعضية
فح المقام الخطابي يحمل على العموم والاستغراق احترازا عن ترجيح احد المتساويين
ومثله لفظ كل مضافا الى النكرة وفي المقام الاستدلالي على الاقل لانه المتيقن
انتهى وبهذا التحرير والتفصيل اتضح فساد ما قيل ان تعريف الحقيقة عبارة
عن تعريفها من غير اعتبار الافراد فكيف يكون تعريف فرد منها او جميع الافراد
من فروعها وما اجيب عنه بان اعتبار الوجود فيهما استتباعا ومن القرينة الخارجية
فلا ينافي عدم اعتباره في نفس المعرف باللام لان مبناهما عدم الفرق بين تعريف
الحقيقة بمعنى تعريف الجنس وهو الاصل الشامل للاقسام الثلثة وتعريف الحقيقة
وتعريف العهد الذهني وتعريف الاستغراق وتعريف الحقيقة بمعنى تعريف الماهية
من حيث هي هي المقابل لتعريفي العهد الذهني والاستغراق على ان حاصل
الاعتراض على ذلك التقدير انه اعتبر في تعريفي الاستغراق والعهد الذهني ما اعتبر
في تعريف الحقيقة عدمه وهو الافتقار الى اعتبار الافراد فكيف يدخل احدهما
في الآخر ويجعل من فروعه فالجواب المذكور لا يجدي نفعا في دفعه كما لا يخفى قال
احترازا عن ترجيح بعض المتساويات اقول لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على
الاقل لكونه متيقنا وكفى ذلك مرجحا له على سائر الابعاض فالتعليل بلزوم
ترجيح بعض المتساويات على تقدير عدم الاستغراق غير تام قال الشارح في شرح
الكشاف اولا يوجد قرينة البعضية فح المقام الخطابي يحمل على العموم والاستغراق
احترازا عن ترجيح احد المتساويين ومثله لفظ كل مضافا الى النكرة في المقام

الاستدلالي

على الاقل لانه المتيقن لا يقال ومن ههنا تبين ان ما ذكره ههنا ليس بتحقيق
وتحرير للكلام على ما هو المختار عنده بل تحرير للمقام على وفق ما ذكره المص لان
قوله بعد ذلك وفيما ذكره المص نظر يأباه جدا لانه صريح في ان التفصيل السابق
ليس على ما ذكره ويرد على ما ذكره في شرح الكشاف ان المحذور المذكور ان
لزم على تقدير عدم الحمل على العموم والاستغراق فالحمل عليه في المقام الاستدلالي
ايضا واجب والا فلا يصح التمسك به في مقام التعليل مطلقا وجوابه انا نختار
الثاني ونمنع عدم صحة التمسك به في مقام التعليل اذا كان الكلام خطابيا فانه
ح يكفي تبادر المحذور المذكور الى الوهم وظهوره عند اول الوهلة ولا يلزم ان
يكون قطعي اللزوم وكان الفاضل الشريف تفطن لورود المناقشة المذكورة
على تحريره فعدل عنه حيث قال فيما علقه على الكشاف فحينما في جميعها لكان في المقام
الخطابي بلية ابهام ان القصد الى بعضها دون بعض ترجيح لاحد المتساويين
على الآخر قال الا ان القوم الى قوله توضيحا وتسهيلا اقول وفي كشف الكشاف
ان تعريف الحقيقة راجع الى تعريف العهد الذهني كما عليه المحققون وتحقيق هذا
المقام ان اللفظ الدال على الماهية من غير نظر الى وحدة وكثرة واستغراق
وعدمه وتعيين وابهام ذهنا او خارجا وان لم يخل عن احدهما هو المطلق
والدال عليها باعتبار تعينها ذهنا بنفسه علم الجنس وباداة التعريف هو المعرف
تعريف الماهية فالاداة لتعيينها والفرق بين ملاحظة التعيين ومصاحبة التعيين
بين وقولك ادخل السوق لمن ليس بينك وبينه سوق معهود من هذا القبيل
لان الدلالة على الحقيقة صالح الاطلاق على الفرد الخارجي المشتمل عليها تعينا
كان فيه او لا انتهى وعليه الشيخ ابن الحاجب وسائر المحققين وقد جعل قسما برأسه
وختم النشر بقدر الامكان اولى لان تقليل الاقسام مهما امكن اولى لانه اسهل

للضبط وظاهر مخالف تعليل الشارح تقليل الاقسام وتكثيرها بالتسهيل
ويمكن التوفيق بان الشارح اراد تسهيل معرفة الاقسام وتمييزها بحسب
الاحكام وهذا الايماء في تعليل تعليلها بتسهيل الضبط ثم ان الظاهر بحسبه رجوع
تعريف العهد الذهني الى تعريف الحقيقة وكان مدعاه عكس ذلك كما لا يخفى قال
فالاستغراق هو المفهوم عند الاطلاق اقول قد عرفت ان هذا في المقام الخطابي
واما في المقام الاستدلالي فالمفهوم هو الاقل وهو الواحد في المفرد والثلثة
او الاثنين في الجمع لانه المتيقن وكلام الاصوليين في مقام الاستدلال فلا وجه
لقوله هذا ما عليه المحققون ويمكن ان يقال ان موجب تعليلهم بان الاقل هو
المتيقن ان يكون الاقل مرادا في مقام الاستدلال لا ان يكون مفهوما متبادرا
من الاطلاق ولذلك قالوا الحمل على الاقل ولم يقولوا يفهم الاقل فلا ينافي
كون الاستغراق هو المفهوم من الاطلاق قال وفيما ذكره المص نظر اقول
موضع النظر في كلامه غير محقق فيما ذكره وكيف والمفهوم من قوله اعلم ان لام التعريف
اما للعهد الخارجي والذهني واما للاستغراق للجنس واما التعريف الطبيعة
تثليث الاقسام بجعل تعريف العهد قسما واحدا وهذا خلاف ما عليه الغير فان
من محققي العربية والاصول لما عرفت انهما متفقان في اظهار البون
بين التعريفين بارجاع الثاني منهما الى تعريف الحقيقة المقابل للاول فتامل
ثم ان المفهوم من قوله وتعريف العهد يعني العام من الخارجي والذهني كما هو
مقتضى مقامه ويتادى عليه سياق كلامه اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر
بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل الكلام على ذلك البعض المذكور اولى
من حمله على جميع الافراد وهو ان يكون العهد الذهني عند ذكر بعض
الافراد ذهنا والعهد الخارجي عند ذكره خارجا ولا يخفى فساده على من له تامل

في تحقيقات المحققين في هذا المقام خصوصا فيما اورده الفاضل الشريف
في حاشية الكشاف حيث قال فاللام اذا دخلت على اسم فاما ان يشار بها
الى حصة معينة من مسماه مفردا كانت او افرادا مذكورة تحقيقا او تقديرا
ويسمى لام العهد ونظيره العلم الشخصي واما ان يشار بها الى مسماه ويسمى
لام الجنس ثم اما ان يقصد المسمى من حيث هو كما في التعريفات ونحو قولنا
الرجل خير من المراة ويسمى لام الحقيقة والطبيعة ونظيره العلم الجنسي واما
ان يقصد المسمى من حيث هو موجود في ضمن الافراد وقرينة الاحكام الخارجية
الثابتة له في ضمنها فاما في جميعها كما في مقام الخطابيات بعلة ايهام ان القصد
الى بعض دون بعض ترجيح لاحد المتساويين على الآخر ونظيره كلمة كل
مضافة الى النكرة واما في بعضها كقولك ادخل السوق حيث لا عهد ويسمى
معهودا ذهنيا انتهى وهذا التفصيل منه صريح في ان العهد الذهني عند
عدم ذكر بعض الافراد تحقيقا كان او تقديرا وانما مداره على قيام القرينة
على ارادة المسمى في ضمن الافراد فتدبر والله ولي التوفيق والرشاد قال
بناء على ان البعض متيقن اقول فيه بحث وهو ان اراد التيقن بحسب الوجود
فمسلم ولكنه لا يجدي لان الكلام في ترجيح الاصوليين ونظرهم فيه بحسب
الحكم لا بحسب الوجود وانما ذلك في نظر ارباب الحكمة وان اراد التيقن بحسب
الحكم فلا نسلم ذلك فان الحكم على تقدير الاستغراق قد يكون على المجموع
لا على كل واحد كما في فروض الكفاية فان الحكم بفرضية الجهاد مثلا على المسلمين
كلهم لا على كل واحد منهم ولذلك يسقط باقامة بعضهم فان ما هو فرض على
زيد لا يسقط عنه بفعل عمرو وايضا البعضية المعتبرة في العهد هي البعضية
المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن الكل

غير مسلم فانه لو قيل لا تدخل السوق فعدم دخول بعضها
الاسواق دخول تحت عدم دخول جميع الاسواق
الذي هو مدلول الاستغراق ولو حمل الكلام عليه فيجيء
خلاف ذلك فتدبر له

او بدونه وح لانم ان البعض المعهود متيقن على ان ماذكره لا يتمشى الا
في صورة الاثبات والكلام في ترجيح العهد على الاستغراق مطلقا سواء
كان في صورة الاثبات او في صورة النفي قال وهذا معارض بان الاستغراق
اقول يعني ان هذه الامور الثلثة تفيد ظنا في ترجيح الاستغراق على العهد
ومدار الاحكام الشرعية الاجتهادية على الظن فلا اتجاه لما قيل ان اكثرية
فائدة الاستغراق انما تكون بكثرة الافراد وذلك لا يقتضي رجحانه الا يرى
ان العام والخاص اذا تعارضا لا يقدم العام على الخاص بل الخاص اما راجح
او مساو ولان مبناه على اعتبار كل واحد من الامور المذكورة كافيا
في وجه المعارضة واما الجواب عنه بان العام انما لا يترجح على الخاص في صورة
التعارض لئلا يلزم ابطال احد القطعيين بالآخر او ابطال القطع بالظني
على اختلاف المذهبين وههنا انما جعل اكثرية الفائدة مرجحا منفيا لاحد محتملي
اللفظ ولا يلزم فيه الابطال بوجه فكم بين المادتين فلا توجيه له لانه كلام على
التنوير وهذا لا يجدي كالكلام على السند في دفع السؤال فحاصل المنع
فافهم لا يقال ان البعض متيقن والاستغراق مظنون فكيف يعارضه لانا
نقول المتيقن كون البعض داخلا تحت الارادة لا كفاية في تمام المراد
والفرق بينهما صحيح وان خفي على بعض الناظرين في هذا المقام قال اعني الايجاب
والندب اقول قيل في بيانه فانا لو ترددنا في الايجاب انه على كل المكلفين
او على البعض يحمل الكل احتياطا وعلى هذا قياس الثلثة الاخيرة كانه ظن
ان الاستغراق والعهد لا يكونان الا في المكلف عليه في الاحكام الشرعية وانت
خبير انهما كما يكونان فيه كذلك يكونان في المكلف به ووجه الاحتياط مشترك
بقي ههنا شيء وهو ان الاحتياط في غير الندب ظاهر واما في الندب فلا كما لا يخفى

قال منقوض بتعريف الماهية اقول حمل المتيقن المذكور في المقدمة القائلة
ان البعض متيقن على المتيقن بحسب الوجود لما عرفت انه لا صحة لتلك المقدمة
على تقدير حمله على المتيقن بحسب الحكم وبنى على ذلك ايراد هذا النقض فلا يجدي
النفع في دفعه حمل المتيقن المذكور على المتيقن بحسب الحكم اذ ح يرد عليه النقض
التفصيلي بدلا عن النقض الاجمالي وهو وان لم يكن اشد محذورا ليس
باهون كما لا يخفى وبهذا اتضح فساد ماذكره الفاضل الشريف في جواب النقض
المذكور ان البعض متيقن باعتبار الحكم فانه لو كان الحكم على الكل كان على البعض
ولو كان على البعض وفاقا فما كان الحكم على البعض والمتيقن في الماهية باعتبار
الوجود فانه لا يوجد فرد بدون الماهية واما بحسب الحكم فلا لجواز ان يحكم على
فرد باعتبار خصوصيته ولا يلزم منه الحكم على الطبيعة والحقيقة من حيث هي هي
وظهر الفرق واندفع الشبهة قال فائدة جديدة اراد بالفائدة ما هو المعتبر
في نظر الاصولي الباحث عن الكلام من جهة افادة الاحكام وما اشار اليه
الشارح بقوله وبهذا تم من انه يعتبر في تعريفها حضورها في الذهن فيفيد فائدة
زائدة انما يعد فائدة زائدة في نظر البياني الباحث عن كيفية الكلام فاين هذا
من ذاك قال لان دلالة النكرة اقول هذا على مذهب القائلين بانها
موضوعة للفرد المنتشر واما على مذهب القائلين بانها موضوعة لنفس
الماهية فلان اكثر الاحكام بحسب الاستعمال على الافراد دون الطبائع فدلالتها
على الفرد اظهر واذا ثبت ان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالتها
على نفس الحقيقة فحمل اللام على تعريف الحقيقة افيد من حملها على تعريف الحصة الظاهرة
دلالتها عليها فان فوت افادة لام التعريف بحسب بعد مدلولها عن الظهور
ومن قال في بيان هذا النفع وما كان دلالة اللفظ عليه اظهر كان بعدم افادته

اظهر فان خفاء الدلالة يستوجب كثرة الافادة فقد عدل عن سنن الصواب
كما لا يخفى على ذوى الالباب قال مما اتفقوا عليه اقول اراد اتفاق الاصوليين
ولا احتمل ان يقال ان للمص خالفهم واختار قول من قال ان تعريف العهد
الذهنى قسيم لتعريف العهد الخارجى وقرينته مقدم كتقدمه على تعريف الاستغراق
وتعريف الماهية ذكر هذا القول ابن هشام فى مغنى اللبيب حيث قال والثانى
يعنى ثانى وجهى ال ان يكون حرف تعريف وهى نوعان عهدية وجنسية وكل
منهما ثلثة اقسام فالعهدية اما ان تكون مصحوبها معهودا ذكريا نحو انا ارسلنا
الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول او معهودا ذهنيا نحو اذ هما فى الغار
او معهودا خارجيا حضوريا نحو اليوم اكملت لكم دينكم والجنسية اما لاستغراق
الافراد نحو وخلق الانسان ضعيفا او لاستغراق خصائص الافراد نحو
زيد الرجل علما اى الكامل فى هذه الصفة ومنه ذلك الكتاب او لتعريف الماهية
نحو وجعلنا من الماء كل شىء حى وبعضهم يقول فى هذه يعنى القسم الاخير من اقسام
الجنسية انها لتعريف العهد فان الاجناس امور معهودة فى الاذهان متميزة
بعضها عن بعض ويقسم المعهود الى شخص وجنس انتهى وما ذكره المص وان لم يكن
على طبق هذا المنقول الا انهما متوافقان فى جعل تعريف العهد الذهنى قسيما
لتعريف العهد الخارجى مقدما على تعريف الاستغراق وتعريف الماهية تداركه
بقوله وقد صرح المص بعد ان المص لا يخالفهم فى هذا كيف وقد صرح بذلك
فى بحث المفرد المحلى باللام ولما توجه عليه ان يقال ما صرح به المص توقف تعريف
الماهية على القرينة لا توقف تعريف العهد الذهنى عليها كيف وقد قال فى بيان
توقفه عليها وانما يحتاج تعريف الماهية الى القرينة لما ذكر ان الاصل فى اللام
العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية تداركه بقوله اذ لا يعنى بالمعهود الذهنى لها

يعنى ان المراد تصريح المص بالتوقف على القرينة فيما هو تعريف العهد الذهنى
فى الواقع مسمى بتعريف الذهنى اولا اذ لا حاجة بنا الى موافقته اياهم فى الاصطلاح
وبهذا التوجيه اندفع ما ذكره الفاضل الشريف بقوله اعلم ان الناس اختلفوا
فى المعهود الذهنى فبعضهم جعله من اقسام العهد الخارجى وقال انه اذا ذكر بعض افراد
الجنس خارجيا او ذهنيا نحمل المفرد على ذلك البعض او على من حمله على جميع الافراد
وسمى المعهود معهودا خارجيا او ذهنيا فالذكر اولا شرطا فيها وذكر نظير العهد
الذهنى قوله تعالى وليس الذكر كالانثى فالذكر يفهم من قوله او لا محررا فكان معهودا
ذهنيا لا خارجيا وبعضهم جعله من اقسام الجنس حيث قال ان معنى اللام الاشارة
والتعيين اما على حصة معينة واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا
يلتفت الى اعتبار الافراد ويسمى تعريف الحقيقة وقد يكون بحيث يلتفت اليه وح
اما ان يوجد قرينة البعضية ثمه كما فى ادخل السوق ويسمى ذهنيا اولا وهو
الاستغراق وان مذهب المص هو الاول دون الثانى وما ذكره المص صحيح
فيما قلت وان الشارح كلامه على الثانى وقال ما قال انتهى ثم ان قوله جعله
من اقسام العهد الخارجى منظور فيه لان ذلك البعض ما جعله من اقسام
العهد الخارجى بل جعله قسيما له ولا مجال لحمل العهد الخارجى المذكور على العهد
الخارجى على مذهب الجمهور كما سبق الى بعض الاوهام لان المعهود بالعهد
الخارجى على مذهبهم حصة معينة والمعهود بالعهد الذهنى حصة مبهمة
على ما مر غير مرة ولا يخلو عن تقريب فلا مساغ لاندراج احدهما تحت
الآخر وحمل العهد الذهنى على ما هو على راى ذلك البعض والعهد الخارجى
على راى الجمهور لا يخلو عن تعسف وركاكة واخراج الكلام عن سنن الانتظام
كما لا يخفى على ذوى الافهام ولعل تعيينه بالخارجى سهو من قلم الناسخ

الا ظهر ان المراد بالمعهود الذهنى ليس فى
ولا ذلك بل يسمح فتامل

او من تبع ذلك الفاضل ثم ان في قوله تحمل للفرد ايضا خللا وصوابه تحمل المعرف
ثم ان قوله وبه الاستغراق ايضا لا يخلو عن خلل لان المفهوم منه ان لا يكون ما ذكر
منحصرا في الاستغراق وقد عرفت انه منحصر فيه عند القائلين بذلك التقسيم والتحقيق
ثم وما قيل في الجواب عن النظر ان مراد المص بالعهد الذهني المقدم على
الاستغراق ما جعله المحققون من اهل العربية قسما ثانيا من العهد الخارجي
كما ذكره الشارح في المطول وغيره وغيره في غيره وسيعترف به الشارح في
بحث المفرد المحلى باللام حيث افاد في جعله العهد الذهني قسما من العهد
الخارجي ثم اسنده الى المحققين من اهل العربية ونقلنا فيما سبق ما هو المذكور
في المطول وليس فيه ما ذكره واما افتراؤه على الشارح بانه سيعترف به
فستقف في موضعه ان شاء الله تعالى ثم ان المجيب المذكور قال ان المص تبع ابن
هشام وسائر المحققين في درج ما جعل عهدا ذهنيا تحت تعريف الحقيقة وعدم
تسميته باسم مستقل لعدم الاعتداد به ويرد عليه ان ابن هشام لم يجعل العهد
الذهني مندرجا تحت تعريف الحقيقة بل نقل عن بعضهم بعد ما ذكر ما هو المختار
عنده درجه تحت العهد ودرج تعريف الحقيقة تحت الجنس فهما مندرجان
تحت القابلين ثم انه لا وجه لقوله ان المص تبع ابن هشام لانه متقدم عليه
وقد الف التوضيح قبل مغني اللبيب قال ما يدل القرينة على انه للفرد اقول
احترز بقوله للفرد دون نفس الحقيقة عن تعريف الماهية وبقوله للبعض دون
الكل عن تعريف الاستغراق وبقوله للمبهم دون المعين عن تعريف العهد
الخارجي لما عرفت ان المعهود بالعهد الخارجي حصة معينة واحدا كان
او متعددا بخلاف المعهود بالعهد الذهني قال واذا كان هذا تعريف الماهية
اقول دخل آخر للمص حيث انه زعم ان ما في نحو اكلت الخبز وشربت الماء تعريف

تعريف الماهية فلزمه امران احدهما ان لا يوجد العهد الذهني المقدم على الاستغراق
والثاني ان يبقى قسم آخر مهملا وهو تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد
كما في قولنا الانسان حيوان ناطق قال فليت شعري اقول هذا صريح في انكاره
وجود معنى العهد المقدم على الاستغراق على التقدير المذكور وسيذكر في بحث
المفرد المحلى باللام ما ينفسخ عن وجوده حيث قال والمص جعله بمعنى التعريف
في نحو اكلت الخبز وشربت الماء لتعريف الماهية فكأنه اراد بالمعهود الذهني
المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره قال المص ولصحة الاستثناء اقول
عطف على قوله لان المعرف ليس هو الماهية اه فهو دليل آخر على ان الجمع
المعرف باللام اذا لم يكن معهودا من الفاظ العام ومبنى الدليل الاول على
المقدمتين احديهما ان المعرف ليس هو الماهية في الجمع والثانية انه ليس
بعض الافراد لعدم الاولوية ومبنى هذا الدليل على مقدمة واحدة وهي
صحة الاستثناء منه فلا مجال في تقديره لان يقال ان الجمع المذكور اذا صح منه
الاستثناء فهو عام اذ لو لم يكن عاما والفرض انه لا اولوية لبعض الافراد
لعدم العهد وقرينته لكان التعريف للماهية من حيث هي والتالي باطل
لان استثناء الافراد من الماهية لا يجوز اذ ح لا يكون الاستدلال بصحة
الاستثناء وحدها بل بها وبما ذكر في الدليل الاول بقوله ولا بعض الافراد
لعدم الاولوية وهو خلاف ما فهم من تقرير المص فنقل المصير الى ما حمله
الشارح عليه وهو ان الجمع المحلى باللام اذا لم يكن للعهد يصح منه الاستثناء
وكل ما يصح منه الاستثناء فهو عام فتوجه السؤال المذكور واحتيج في دفعه
الى التمسك لاحد الوجوه المذكورة واعلم ان المدعى وهو كون الجمع
المحلى باللام من الفاظ العام ذات جزئين احدهما ان معنى الاستغراق والثاني

كون ذلك الاستغراق استغراق كثير غير محصور والمقصود اثباته بالدليلين
المذكورين الجزء الاول لعدم الحاجة الى اثبات الجزء الثاني بعد ثبوته فانه
يستتبعه ضرورة ان الجمع المعرف خلو عن الدلالة على الحصر فلا يتجه ان يقال
ان الاستثناء كما يصح من غير المحصور كذلك يصح من المحصور على ما اعترف به
الشارح في توجيه الوجه الاول من وجوه الجواب فلا يدل صحة الاستثناء
على الاول بخصوصه فلا يتم التقريب بالاستدلال بها وبهذا التفصيل اندفع
ما قيل ان في جوابه الاول بحثا لان استغراق كثير غير محصور معتبر في تحقق
العام ولم يوجد في الصيغة المتضمنة فلم يدل الاستثناء على العموم ثم ايضا
واما الجواب عنه بان يقال الدلالة على الانحصار في عدد معين مفهوم من قيد
تلك الصيغة المتضمنة لا من نفسها فلا ينافي عمومها فلا يشفي لانه ان اراد انه
لا ينافي عمومها مقترنة له فلا نم ذلك وان اراد انه لا ينافي عمومها منفردة
عنه فنسلم ولكنه لا يجدي لان الثابت بصحة الاستثناء عمومها مقترنة له
قال وهو جمع مضاف الى المعرفة اقول اراد اعتباره في المعنى فقوله اي جميع اجزاء
العشرة آه تصوير للمعنى لا تقدير للفظ وقد نبه على ذلك بعبارة التضمن حيث
قال لكنه يتضمن صيغة عموم فان التضمن اذا لم يكن لاجل التقدير يكون التضمن
لاجل مجرد المعنى المتضمن بمجرد المعنى ومن لم يتنبه لذلك قال بقي ههنا بحث وهو
انه يجوز ان يكون صحة الاستثناء في المدعى ايضا لما ذكر من تقدير الجمع المضاف
فلا يدل على عموم الجمع المعرف كما هو المدعى الآن يثبت ان المضاف انما
يكتسي العموم من المضاف اليه وهو ممنوع لانتقاضه باجزاء العشرة ثم ان في
نظم كلامه اختلالا وذلك لانه زعم ان ههنا تقدير الجمع المضاف لاثبات
العموم وهو صريح في انه لا عموم في المضاف اليه ثم قال الآن يثبت ان المضاف

انما يكتسى

١٥٥

انما يكتسي العموم من المضاف اليه ولم يدر انه ثبت هذا يبطل ما زعم ثم ان الضمير
لصيغة عموم وتذكيره لتذكير الخبر فالمراد من الجمع المضاف الى المعرفة لفظ الاجزاء
في المثال الاول ولفظ الاعضاء في المثال الثاني ولفظ الآيام في الثالث ولفظ
الآحاد في الرابع لا لفظ الجمع كما سبق الى الوهم من قال ومما ينبغي ان يعلم ان تقدير
الجمع في قوله جميع الاجزاء لابراز استغراق الاجزاء وتوضيحه لا لانه مقدر والا
منه فانه لا يلايم السباق لان الموجود في النسخ جمع مضاف الى المعرفة لا جميع الا
ان يجعل الجمع اعم من الصيغ انتهى فان منشاه قوله الا ان يجعل الجمع اعم من
الصيغ المعقول من رجوع الضمير المذكور الى صيغة عموم والا فجعل الجمع المذكور اعم
من الصيغ لا يجدي كما لا يخفى قال لا يقال في المستثنى منه اه اقول لا اتجاه لهذا
السؤال لانه كما يصح استثناء فرد من الرجال كذلك يصح استثناء الافراد منها
وكفى في الاستدلال صحة الاستثناء الثاني وتفصيل هذا ان الاستدلال على
موجب ما ذكرنا ثانيا بصحة استثناء الافراد من الجمع المعرف باللام ولا يلزم
ان يكون كل استثناء منه استثناء من الافراد غاية يكون الاستثناء منه
على تجويز استثناء من الافراد واستثناء من غيرها والاستدلال على عمومه
باعتبار الاول فتامل قال لانا نقول الصحيح اه اقول اراد تصحيح المثال المذكور
وتطبيقه على ما ذكره من ان المراد الاستثناء من الافراد واما ان المستثنى
منه جميع الافراد على تقدير كون الاستثناء منها فهو مفروغ عنه فاندفع ما قاله
الفاضل الشريف من ان هذا الجواب لا يجدي نفعا لان غاية الامر انه يدل
على صحة الاستثناء لا على ان المستثنى منه جميع الافراد والمطلوب هذا واما ما
قيل فيه نظر لان الغرض من جعل المستثنى من افراد المستثنى منه الفرق بين
المحصور وغيره وبان في غير المحصور لا بد وان يكون المستثنى منه جميع الافراد فغير

له

وبحث لان المقصود تصحيح قوله ان المراد استثناء ما هو
من افراده لو ان اللفظ اه وهذا الكلام ... التعقيد ... بعضه
كون المستثنى ... اجزاء ... اللفظ فالتصحيح ... الجواب الثاني في
كذا في ... وبعلم ... الشريف ... ذلك ... لنه
كانه ... عليه لفظ الجميع في قوله ... على ... المستثنى منه
جميع الافراد ... فلا ... وجه
اه ... على ... المولى الفاضل عليه

كاف في دفعه كما لا يخفى لا يقال ان المص اشار في صدر الفصل الى ان عموم الجمع
يتناول المجموع فالاستدلال بصحة الاستثناء على عموم الجمع المراد به مجموع الافراد
من حيث هو كذلك فلا يستقيم ان يبني الدليل على ان الحكم في الجمع المعرف باللام
على الآحاد دون المجموع لانا نقول ان التناول لكل الجمع للمجموع لا يفوت تناوله
يكون في ضمن التناول لكل واحد لا في ضمن التناول لكل جمع **قال** انما هو على الآحاد
دون المجموع **اقول** فعلى هذا يكون الاستثناء في قوله جاءني الرجال الا زيدا من
الافراد لا من الاجزاء كما سبق الى وهم من قال فيه بحث لان المقصود تصحيح قوله
ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ آه فهذا الكلام كما ترى لا
يفيده بل يفيد كون المستثنى من اجزاء مدلول اللفظ والصحيح هو لفظه ايضا
قال الشارح في شرح التلخيص في تعليل ما ذكره ولهذا صح بلا خلاف جاءني القوم
او العلماء الا زيدا او الا الزيدان مع امتناع قولك جاءني كل جماعة من العلماء
الا زيدا على الاستثناء المتصل يعني ان صحة الاستثناء تبتني على شمول المستثنى منه
للمستثنى اما شمول العام لافراده او شمول الكل لاجزائه فاذا كان المستثنى
منه عاما يكون الاستثناء من الافراد فلا يصح استثناء زيد من كل جماعة
في قولك جاءني كل جماعة من العلماء الا زيدا وهذا لا ينافي ما ذكره
ههنا من كونه يكون المستثنى من اجزاء المستثنى منه في الاستثناء المتصل
لانه في مطلق الاستثناء لا في الاستثناء من العام هكذا ينبغي ان يلاحظ
هذا المقام ولا يلتفت الى ما سبق الى بعض الاوهام من توهم المخالفة بين
الكلامين والى ما ذكرنا يرجع ما قيل في دفعه ان الحكم اذا كان بالنظر الى اجزاء
المستثنى منه يكون في الاستثناء لكون المستثنى من اجزاء المستثنى منه كما في له
علي عشرة الا واحدا واذا كان الحكم بالنظر الى جزئياته وجب فيه كونه جزئيا

كما في قولك

كما في قولك جاءني كل جماعة فما ذكره في كتابيه ناظر الى المقامين الا ان قوله ما ذكره
يرجح في كتابيه ناظر الى المقامين منظور فيه لان ما ذكره في كتابيه هذا غير مخصوص
بما اذا كان المستثنى من اجزاء المستثنى منه على ما نبهت عليه **قال** للقطع بان
ليس لها **اقول** اراد به التعليل بأداة الظرف وقيل عند القطع بان ليس
المقصود آه لاختل الكلام اذ ح يتقيد كون الكلام للحكم المذكور فلا يكون ما ذكره
ما قاله الشارح لانهم لا يعتقدون الحكم المذكور بالقطع بعدم قصد العهد والاستغراق
وبهذا التوجيه ظهر فساد ما قيل الاظهر ان يقال بدل قوله للقطع عند القطع اذ لا
قطع مطلقا بعدم العهد لجواز ان يكون خيل معهود بين المخاطبين وثياب
بيض معهودة ولا بعدم الاستغراق لجواز قصد الجميع لجنس الخيل وجميع
الثياب البيض لتعمد الكذب ثم انه لا انتظام بين التعليل الذي ذكره بقوله
اذ لا قطع لها والمعلل الذي ذكره بقوله الاظهر لما ذكره موجب تعليله على تقدير
تمامه عدم صحة ما في الشرح لا عدم الاظهرية كما لا يخفى **قال** بمنزلة الثلثة
في الجمع **اقول** لم يرد ان اسم الجنس فيه بمنزلة الثلثة في الجمع اذ لا صحة له بل اراد
ان الواحد في اسم الجنس بمنزلة الثلثة في الجمع فما ذكره مرتبط بقوله بحث بالواحد
لا بقوله اسم الجنس حقيقة فيه كما سبق الى وهم من قال المناسب للسباق
ان يقال بمنزلة الجمع في الثلثة وهو ظ **قال** عند الاطلاق **اقول** يعني غير
متعلق بقرينة العهد واراد بعدم الاستغراق عدم ظهوره ولذلك حصر
المستثنى في قوله الا ان ينوي آه في نية العموم ولم يذكر معها نية العهد فانه
على تقدير نية العموم يكون المنوي حقيقة كلامه فيصدق قضاء كما يصدق
ديانة وعلى تقدير نية العهد لا يكون المنوي حقيقة كلامه اذ المفروض عدم
قيام القرينة فلا يصدق قضاء وان صدق ديانة ومن لم يتنبه لذلك

قال ينبغي ان يضم اليه او يكون المراد جميعا معهودا فانه كما يشترط في كون المراد
الجنس عدم الاستغراق يشترط عدم العهد قال لا يحنث قط اقول اصله وضع
قط لاستيعاب الازمنة الماضية الا انه قد يستعمل لاستيعاب الازمنة
المستقبلة مجازا كما في قول الزمخشري لا يصلح ان يكون له ند قط ذكره في
تفسير قوله فلا تجعلوا لله اندادا وقد يستعمل لتاكيد عموم الافراد كما في قول
الزمخشري والمعنى ما اله قط في الوجود الا اله موصوف بالوحدانية ذكره في
تفسير قوله وما من اله الا اله واحد وقال الشارح في شرحه للكشاف وقد جرت
العادة باستعمال قط لتاكيد الافراد وان كان وضعه لاستغراق زمان
الماضي وعمومه قال لان تزوج جميع النساء مقصود اقول انما احتيج الى ذلك
البيان لان امكان البر شرط صحة الحلف وانعقاد اليمين عند ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله خلافا لابي يوسف على ما سيجيء تفصيله في بحث الحقيقة والمجاز
وللمانع ان يمنع امكان تزوج جميع النساء ويقول ان المراد من التزوج
النكاح الشرعي ومحليته منتفية في بعض النساء كام الحالف واخته وبنته
ولا يتصور ثبوت العقد بدون المحل هذا على تقدير ان يكون التعليل على الوجه
المنقول كما هو المشهور ولا وجه له عندي لان الكلام في لا اتزوج النساء
لا في اتزوج النساء فالصواب في التعليل ان يقال لان عدم تزوج
جميع النساء مقصود ولعل لفظ عدم سقط من قلم الناسخ قال المص فلان
اليمين للمنع اقول يعني ان كون اليمين للمنع قرينة صارفة عن ارادة
العموم وقصد الاستغراق فانه لا يترتب عليه تلك الفائدة ولا يذهب
عليك ان موجب ذلك ان لا يصدق اذا نوى العموم لانه بخلاف الظاهر وان
كان ما نوى حقيقة كلامه وهذا ترجيح ما نقله الشارح عن بعضهم فتامل

[illegible]

قال

قال المص وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن اقول لقائل ان يقول نعم تزوج
جميع نساء الدنيا غير ممكن لكن تزوج نساء بلدة ممكن وذلك يكفي في ترتب
فائدة المنع على اليمين على تقدير الاستغراق العرفي وهذا راجح في الايمان لان
مدارها على العرف قال الشارح في شرح التلخيص وهو ان الاستغراق ضربان
حقيقي وهو ان يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب اللغة نحو عالم الغيب والشهادة
اي كل غيب وشهادة وعرفي وهو ان يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب متفاهم
العرف كقولنا جمع الامير الصاغة اي صاغة بلده او مملكته لانه المفهوم عرفا
لا صاغة الدنيا قال فمنعه يكون لغوا اقول اراد باللغو اللغوي وهو ما لا فائدة فيه
لا الاصطلاحي المقابل للمنعقدة فان اليمين في اصطلاح الفقهاء منحصر
الى منعقدة ولغو ولا تاثير لعدم ترتب فائدة المنع في عدم انعقاد اليمين
كيف فان اتصال الاستثناء بقوله ان شاء الله يفوت تلك الفائدة
ولا يمنع انعقاده على ما عرف في محله قال فيقتضي انقسام الاحاد اقول قيل
ان انقسام الاحاد على الاحاد يقتضي ان لا يصح صرف صدقتي الى فقير واحد
وحاصل الاعتراض على القاعدة القائلة ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام
الاحاد على الاحاد بان موجبه ههنا ما ذكر وهو فاسد فما قيل في رده من
ان قولك القوم لبسوا ثيابهم بطريق الانقسام ولا يقتضي ان لا يلبس
شخص الا ثوبا واحدا لا يصلح لذلك لان القول المذكور اذا كان بطريق
الانقسام كما هو مقتضى تلك القاعدة يلزم ان لا يلبس شخص الا احد الاثواب
فالقول بعدم لزوم ذلك اعتراف بانتقاض موجب تلك القاعدة بمادة اخرى
وهل هذا الا تاييد للاعتراض المذكور فالصواب في الجواب ان يقال ان مراد
السائل منع الملازمة المتقدمة القائلة اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير وليس بصحيح

المعتبر في الايمان هو المتبادر في لفظ اليمين في عرف
الناس والمتبادر الاستغراق العرفي من مثل جميع النساء
جميع عمر مسلم ومنشأ الاشتباه هو لفظ العرفي صح

صح

المعنى الذى ذكره فى معرض السند بعينه اذ لا مذهب للسائل فالمناقشة فى
صحته لا تجدى بل نقول انها خارجة عن قانون المناظرة وبذلك يندفع ايضا
ما يقال انه ح لا يجوز ان يحرم فقير واحد فى الدنيا وليس من المذهب قال
ولو سلم ان هذا معنى الاستغراق اقول حمل كلامه على كون المعنى المذكور معنى
الاستغراق ولا وجه له لما عرفت ان حاصل السؤال المذكور منع وسند ويعارضه
المنع بالمنع خارجة عن قانون المناظرة قال فالمطلوب حاصل اقول يرد عليه ان
لحاصل ح مطلوب للمجتهد لا مطلوب المستدل بهنا فى ذكر لا يجدى نفعا فى دفع
السؤال وهذا حاصل ما ذكره الفاضل الشريف بقوله لا يخفى ان كون الجمع المحلى
باللام مستعملا فى معنى الجنس ليس بحاصل وهذا هو المط لا ما ذكره من جواز
صرف الزكوة الى فقير واحد فلا وجه لما قيل فى دفعه وانت خبير بان حاصل
كلام الشارح انه على تقدير كون ما ذكره المعترض معنى الاستغراق يحصل اصل
المقصود وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد والتعريف الذى تضمن تصحيح
المطلوب مما لا يلتفت اليه قال ولو اوصى بثلثه لزيد اقول عطف على قوله لو
حلف اى فالمعنى هذا الجمع مجاز عن الجنس ويبطل الجمعية حتى لو اوصى بثلثه لزيد
وللفقراء نصف بينه وبينهم ولولا بطلان الجمعية لتوزع ذلك الثلث بينه
وبينهم واعطى لزيد الربع وثلثة من الفقراء ثلثة الارباع قال ولقائل
ان يقول اقول قال الفاضل الشريف قد يجاب بانه لا فرق على هذا التقدير
بين المعرف والمنكر اعنى بين قوله لا اتزوج النساء وبين قوله لا اتزوج
نساء فلا يكون حرف اللام معمولا واما كونه للاشارة الى الحضور الذهنى فى الذهن
فلا يفيد بالنظر الى الحكم الشرعى فائدة معتدا بها واذا عدل من الجمع الى
الجنس كان معمولا بحرف اللفظ لمعنى آخر لا لكونه اشارة الى الحضور

للجنس كما توهم فاعترض قوله واما كونه للاشارة الى جواب فحل مقدر تقديره
الدخل انه على تقدير حمل اللام على العهد الذهنى لا يبطل حرف اللام بالكلية
بل يكون معمولا لان العهد الذهنى من جملة ما يستعمل فيه حرف اللام وتقرير
الجواب نعم انه ح يكون معمولا بحسب اللغة لكنه لا يكون معمولا بحسب الشرع والعبرة
للاعمال بحسب الشرع وهو المراد من الاعمال فى قولنا فلا يكون حرف اللام معمولا
ومن لم يتنبه لذلك قال الجواب مدفوع لان حاصل كلام الشارح منع الملازمة
المستفادة من قوله ولو لم يحمل على هذا المعنى ويبقى الجمعية على حالها لبطل اللام
بالكلية مستندا بانه يجوز ان يحمل على العهد الذهنى فلا يبطل اللام بالكلية
لانه من جملة ما يستعمل فيه اللام بل هذا اولى لان فيه رعاية للمعنى الحقيقى من كل
وجه وهو معنى الجمعية وقد تقرر ان الحقيقة اذا امكنت لا يصار الى المجاز
ومن البين ان عدم افادة العهد الذهنى فائدة معتدا بها لا يكون
ردا لهذا الكلام انتهى نعم لو قيل فى رد الجواب المذكور كون حرف اللام
معمولا على وجه يترتب عليه حكم شرعى ويفرق به المعرف عن المنكر غير لازم
الا يرى انه لا فرق بين المعرف والمنكر فى قولك حالفا على ما فى يدى من
الدراهم والمسئلة مذكورة فى الهداية ومنشاء عدم الفرق فيها حمل التعريف
على تعريف حقيقة الجنس لم يبعد عن الصواب كما لا يخفى على ذوى الالباب قال لا يقال
الكلام على تقدير ان يكون هناك معهود اقول لا ورود لهذا السؤال
لان الشرط عدم المعهود المصطلح الذى تعريفه مقابل لتعريف الحقيقة لكونه
لحكم فيه على بعض الافراد والحكم على تقدير تعريف الحقيقة يكون على الحقيقة والمراد
من المعهود فى كلام القائل المذكور المعهود اللغوى الشامل تعريفه على تعريف
الحقيقة ووجود مثل ذلك المعهود لا ينافى الشرط المذكور كما لا يخفى قال لانا نقول

بهذا المعنى ح

اقول قيل المص لم يقل بالعهد الذهني بهذا المعنى بل جعله من تعريف الماهية
يعني ان كلام المص ههنا على اصل من لم يجعل العهد الذهني من فروع تعريف
الحقيقة بل جعله قسما من العهد المتقدم عليه فلا وجه لايراد الاعتراض عليه
بناء على اصل آخر وبهذا ظهر ان من قال اراد بالمعهود الذهني ما جعله
القوم من فروع تعريف الحقيقة لا ما جعله البعض قسما من العهد الخارجي كما
سبق تفصيله يدل عليه منعه انتفاء العهد الذهني في شيء من الصور والعهد
الذهني بهذا المعنى كما يدل في المفرد على تعريف الحقيقة والوحدة من خارج
كذلك يدل في الجمع على تعريف الحقيقة والجمعية من خارج فالعهد الذهني الذي
سماه المص تعريف الحقيقة تنبيها وارها سواء اقترن به المص واطلق عليه
العهد الذهني ام لا وبهذا الاحتمال لم يتم الاستدلال بلام العقل على المط
وهو ظاهر وزعم ان به يندفع السؤال المذكور لم يصب كما لا يخفى قال لان كل
لفظ علم مدلوله جاز اه اقول هذا مخالف لما اتفقوا عليه من توقف العهد
الذهني على قرينة البعضية وقد مر ذلك فيما قبل قال عبارة اقول عبارة
العبارة تشعر بان لا يكون ما نقله المص منقولا بعبارته وقد عرفت انه منقول
بعبارته غايته انه لم ينقل بتمامه فكان على الشارح ان يقول بدل عبارته
تمامه قال ولهذا لو قال خالعني اقول النظر في شروح الهداية ان جواب
المسئلة لا يبتني على ما ذكره قال في النهاية نقلا عن المبسوط والفوائد
الظهيرية في جواب السؤال بانه ينبغي ان يلزمها درهم واحد لا ثلثة لان الجمع المعرف
باللام بمنزلة المفرد المعرف باللام حتى ينصرف الى الجنس فاذا تعذر صرفه اليه
ينصرف الى الادنى وهو الواحد على ما صرح في الجامع قلنا ذاك اذا كان جمعا
مجردا عن الاضافة والاشارة كما اذا حلف لا يتزوج النساء ولا يشتري

العبيد

العبيد واما ههنا فالجمع غير مجرد عن الاضافة والاشارة لاختصاصه بما في
يدها وهذا لان الدراهم جمع على الحقيقة فيجب اعتبار معنى الجمعية الا انه يبطل
معنى الجمعية لامكان ارادة الجنس متى كان مجردا عن الاضافة والاشارة
فان كان مقيدا بالاضافة وجب ان لا يبطل معنى الجمعية الى ههنا كلامه ولا
يذهب عليك ان قوله الا انه يبطل معنى الجمعية لامكان ارادة الجنس يخالف
لما ذكره الشارح من ان الحمل على الجنس مجاز لا يصار اليه الا عند تعذر الحقيقة
وهي الحمل على العهد او الاستغراق قال لزمته ثلثة دراهم اقول لما ذكره بقوله
لانه ان امكن العهد فلا يحمل على الجنس وتقديره ان الاعداد التي يقع الجمع
مميزا لها من الثلثة الى العشرة فانه اذا زاد على العشرة يقال مثلا احد
عشر درهما بصيغة الافراد فالثلثة معهودة لكونها اقل عدد يقع مميزا له
لا يقال فمن زاد على هذا قوله لا وجه لالتزام الاكثر اذ ليس المقام مقام
الاحتياط مع حصول التراضي من الطرفين بها اما من طرفه فلانه رضي باقل
ما يلزم من الدراهم التي في يدها لامكان ان يكون ما في يدها اقلها واما طرفها فلما
نقول انه لا حاجة اليه لانه بعد ما ثبت ان الثلثة معهودة لكونها اقل
عدد يقع الجمع مميزا لها لم يبق احتمال الزيادة لتعين المعهود المذكور لانا
نقول تلك الزيادة لبيان وجه انتزاع احتمال المصير الى معهود آخر وهو
اكثر عدد يقع الجمع مميزا له على ما ستقف على تفصيله فان قلت سلمنا ان
الثلثة معهودة لكن دخلها من وهي للتبعيض فلا بد من النقص منها قلت
يحمل من على البيان لا على التبعيض على موجب قاعدة ذكرها صاحب الهداية
حيث قال فعليها ثلثة دراهم لانها سمت الجمع واقله الثلثة وكلمة من ههنا للصلة
دون التبعيض لان الكلام يختل بدونه الا ان صاحب الهداية حملها على الصلة

وحملها على البيان كما ذكرنا موافقا لما في الكافي اولى كما لا يخفى ثم ان كلامه صريح في ان المصير الى الثلثة لانها اقل الجمع لا لانها معهودة ولا دخل فيه لكونها مميزة اذ في الكافي فكلمة من للتبعيض وقد يكون للبيان والتمييز ففي كل موضع تم الكلام بنفسه ولكنه اشتمل على ضرب ابهام فمن للتمييز كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان والا فللتبعيض وقولها خالعني على ما في يدي كلام تام بنفسه حتى جاز الاقتصار عليه الا ان فيه نوع ابهام لان ما في يدها قد يكون من انواع شتى فاذا قالت من الدراهم فقد بينت ما ابهمت فصارت كانها قالت خالعني على الدراهم انتهى قال يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما اقول لهما ان اللام لتعريف العهد في الاصل فاذا وجد كان معهود كان احق والسبعة معهودة في عدد الايام واثنا عشر في عدد الشهور فان جملة الايام والشهور يدور عليها وله ان اللام للعهد كما ذكرا الا ان العشرة معهودة في الجمع المعرف فانها اقصى ما يذكر بلفظ الجمع فانه يقال ثلثة ايام الى العشرة ثم يقال احد عشر يوما فكان تعريفا لهذا المعهود كذا في الكافي والاعتراض على دليلهما بانه يقتضي ان يحمل الايام على اقل من الاسبوع يوم والشهور على اقل من السنة بشهر لان هذين الاسمين ينقطعان اذا وصل الى تمام الاسبوع والسنة ليس بشيء لان مبناه غفول عن المقدمة القائلة والسبعة معهودة في عدد الايام واثني عشر في عدد الشهور ثم ان قوله لان هذين الاسمين ينقطعان لا غير صحيح ان اراد بالانقطاع عند الحدين المذكورين عدم الاطلاق عليهما وغير مفيد ان اراد به عدم التجاوز عنهما ثم يرد ان يقال ما الفرق بين الايام والشهور والدراهم حتى كان المعهود في الدراهم الثلثة بالاتفاق وفي الايام والشهور العشرة او السبعة

واثني عشر

واثني عشر على اختلاف القولين وجوابه ان الفرق بينهما من جهة الاحتياط فان الاحتياط في الدراهم في الاخذ بالمعهود الاقل وفي الايام والشهور في الاخذ بالاكثر فتامل وبهذا تبين ان صاحب الكافي لم يصب في تعليل مسئلة الخلع حيث قال لانها ذكرت الجمع ولا غاية لاقصاه وادناه ثلثة فوجب الادنى فان قلت انهم فرقوا في مسئلة اليمين بين المعرف والمنكر قال في الهداية فلو حلف لا يكلمه اياما فهو على ثلثة ايام لانه اسم جنس جمع ذكر منكرا فيتناول اقل الجمع وهو الثلث ولم يفرقوا بينهما في مسئلة الخلع قال في الهداية ولو قالت خالعني على ما في يدي من الدراهم او من دراهم ففعل فلم يكن في يدها شيء فعليها ثلثة دراهم لانها سمت الجمع واقله ثلثة فوجه الفرق غير ظاهر قلت قد عرفت انهم لم يفرقوا في المنكر بين المسئلتين لاشتراك في العلة وقد مر وجه الفرق بينهما في المعرف ومن عنده لطيفة لزم الفرق بين المعرف والمنكر في مسئلة اليمين دون مسئلة الخلع فلا اشكال قال لانه امكن العهد اقول تعليل مشترك بين ذينك القولين المختلفين وقد وقعت على وجه احد الحكمين المختلفين من الامر المشترك وفي الكافي بعد تقرير تعليل مسئلة الخلع على انه انما ينصرف الى الجنس اذا امكن حمله على كل الجنس ولم يمكن ههنا لاستحالة ان يكون كل الدراهم في يدها ولا يخفى ما فيه فان المقدمة التي ذكرت انه انما ينصرف الى الجنس اذا امكن حمله على كل الجنس لا يكاد يصح كيف وقد صرحوا بالانصراف الى الجنس في قولهم فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض مع عدم امكان الحمل على كل الجنس في واحد منهما قال فلهذا قالوا اقول فيه ان تفرع هذا الذي قالوه على انه امكن الاستغراق فلا يحمل على الجنس على ما افصح عنه عبارة المص على ما ذكر قبله من انه امكن العهد فلا يحمل على الجنس نعم لو صحة تفرع على ما تقدم من قوله ولا مساغ للملك الا عند تعذر الاصل الا انه فصل بينه وبين هذين

المستلقين للخلع واليمين غير منعقد زتين باداة الخلع التوزيع وبالجملة فتحرير نوع حصور قال انه للاستغراق دون الجنس اقول فان قلت ما الفرق بين قوله ٢
لا تدركه الابصار وقولك لا اتزوج النساء حتى قالوا ان الاول محمول على الاستغراق بناء على ان الجنس مجاز والاستغراق حقيقة والمجاز خلف عن الحقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الحقيقة دون الثاني مع ان المبنى المذكور مشترك بينهما قلت لا يتم التقريب بالمبنى المذكور ما لم ينضم اليه لزم الفرق بينه وبين القول الاول واما قلنا ان التقريب لا يتم بذلك المبنى في القول الثاني لان الحقيقة قد انصرف عنها الكلام بقيام القرينة وهو ان المقصود من اليمين المنع ولا منع على تقدير الاستغراق وبهذا القدر ينصرف الكلام عن الحقيقة بعد في عرفهم تعذرا لها بهذا قال وسلب العموم اقول لما كان للعموم صورتان احديهما التناول لكل فرد والثانية الثبوت للمجموع مع عدم التناول لكل فرد كان لكل فرد والثالثة الثبوت للمجموع مع التناول لكل فرد كان سلبه ايضا محتملا للصورتين والمراد ههنا الصورة الاولى فسره بقوله الى نفي الشمول في التناول لكل فرد فتدبر قال لانا نقول يجوز ان يكون اقول يعني كون الجمع المعرف باللام في بعض صور النفي لسلب الحكم عن كل فرد يجوز ان يكون باعتبار انه للجنس فان الجنس في النفي يعم فيعم كل صورة توجد قرينة دالة على ان المراد عموم النفي لا نفي العموم كالآيات المذكورة يحمل على الجنس او يحمل بتقدير الاستغراق لانه على تقدير الاستغراق يكون المعنى سلب العموم لا عموم السلب فلا يلزم من كون الجمع المعرف باللام في الصورة المذكورة لسلب الحكم عن كل فرد ان يكون له في كل صورة وبما قررناه اندفع ما قيل فيه بحث لان هذا التوجيه مخالف للقاعدة التي ذكرناها الآن وهي ان الحمل على الجنس انما هو بعد تعذر العهد والاستغراق لعدم تعذر الاستغراق فان قلت لم يثبت

انه على

انه على تقدير الاستغراق يكون المعنى سلب العموم لا عموم السلب قلت بالاصل الذي ذكره الشيخ في دلائل الاعجاز وهو ان من حكم النفي اذا دخل على كلام فيه تقييد على وجه ما ان يتوجه الى ذلك التقييد وان يقع له خصوصا مثلا اذا قيل لم يأتك القوم اجمعون كان نفيا للاجماع وهذا مما لا سبيل الى الشك فيه والشارح قد نقل هذا الاصل في شرح ديباجة التلخيص وبنى عليه ما ذكره في توجيه قول المص ولم ابالغ في اختصار لفظه تقريبا لتعاطيه فان قلت اليس قال في موضع آخر في الشرح المذكور في الاعتراض على قول الشيخ اذا تاملنا وجدنا ادخال كل في حيز النفي لا يصلح الا حيث يراد ان بعضا كان وبعضا لم يكن وفيه نظر لانا نجد حيث لا يصلح ان يتعلق الفعل ببعض كقوله تعالى والله لا يحب كل مختال فخور والله لا يحب كل كفار اثيم ولا تطع كل حلاف مهين قلت نعم وقد قال بعده والحق ان هذا الحكم اكثري لا كلي وكفى في الاصالة كونه غالبا اكثريا لا يتبادر الذهن الا اليه عند عدم الصارف عنه وحكم الاصل ههنا المعنى بتحقق التعذر لما عرفت انهم لم يريدوا بالتعذر معنى الامتناع فان قلت سلمنا انه على تقدير الاستغراق يكون المعنى سلب العموم لا عموم السلب لكن لا نم فساده قلت فساده ظاهر بدليل الخطاب وشهادة الذوق والاستعمال فانا نعلم قطعا ان معنى قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين انه تعالى لا يريد ظلما لواحد منهم ومعنى قوله تعالى والله لا يحب الكافرين انه لا يحب واحدا منهم ومعنى قوله تعالى والله لا يهدي القوم الفاسقين انه لا يهدي واحدا منهم وبهذا اتضح ان من قال فالجواب الصحيح ان المراد بالآيات المذكورة سلب العموم وهو لا ينفي الاثبات لبعض الافراد كما لا يقتضي السلب عن الكل بل الثبوت في بعض المواضع لبعض الافراد والسلب عن الكل في بعض آخر بدليل آخر مثلا ادراك البصر للبعض بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها

نحوهم

ناظرة والسلب عن الكل في ثبوت قوله تعالى والله لا يحب الكافرين والله لا
يهدي القوم الظالمين لكون عدم المحبة والهداية متعلقا بالموصوفين
بالصفتين المذكورتين والحكم اذا تعلق الموصوف بصفة اقتضى ان يكون
الصفة سببا للحكم فلذلك تعم جميع ما فيه تلك الصفة لا لان معنا عموم
السلب فتفطن اخطا خطا فاحشا قال وقد يجاب اقول لا يقال هذا
الجواب اجنبي في هذا المقام لا يتعلق له بما فيه الكلام من بيان احكام الجمع
الموقت باللام لانا نقول بل له تعلق من حيث ان في ذكره التنبيه على ما
نقل من مشايخ اهل السنة في بيان معنى الآية المذكورة انما ذكر في مقام
الجواب عن تمسك المنكرين لصحة الرؤية بتلك الآية فان سلم القائل بكلا
ان الجمع الموقت باللام في الاثبات ايضا مدح لا مانع فيصح الجواب عنه ببيان
جواز معنى آخر ولولا ذلك التنبيه لتوهم ان وظيفة السائل المذكور المنع
وما ذكره في موضع السند فلا يكون الجواب الذي ذكره في دفعه على قانون
المناظرة فافهم هذا فانه دقيق جدا قال لا نسلم الاحوال اقول لا يقال ان
الآية سيقت للتمدح وما به التمدح في شانه تعالى لا يزول ان يدوم ولا يزول
لانا نقول ذلك فيما يرجع الى الذات والصفات واما ما يرجع الى الافعال فقد
يزول والرؤية من هذا القبيل فقد يخلق الله تعالى في العين وقد لا يخلق
لعدم التوقف في العلة وهو كونه للتمدح فان ذلك يقتضي ان لا يزول ما به
التمدح من اي جهة كان بل لان دلالة ما ذكر من سوق الآية المذكورة
للتمدح على جواز الرؤية لا على عدمه وذلك على ما ذكره الامام الرازي
في التفسير الكبير لو لم يكن الله تعالى جائز الرؤية لما حصل التمدح بقوله تعالى لا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار الا يرى ان المعدوم لا يصح رؤيته والعلوم

[illegible]

والقدر

والارادة والروائح والطعوم لا يصح رؤيتها ولا مدح لشيء منها في كونها بحيث
لا يصح رؤيتها فثبت ان قوله تعالى لا تدركه الابصار انما يفيد المدح لو كان تعالى
صحيح الرؤية وتمام التحقيق فيه يطلب من الكتب المذكورة نعم لو قيل قوله تعالى
لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار لف ونشر وهو اللطيف الخبير اذ اللطيف
هو الذي لا يدركه البصر والخبير هو الذي يدرك لطفا يا حتى العروق الباصرة
التي تدرك بها البصر ولما كان علة عدم ادراك البصر كونه تعالى لطيفا وذلك الوصف
دائما لا يزول عنه لزم ان لا يزول الحكم المذكور عنه ضرورة ان دوام العلة يستلزم
دوام المعلول لكان له وجه قال اخص من الرؤية اقول نقل عنه في الحاشية
لان الاحاطة بالشيء من جوانبه دون الرؤية قال البعض في شرح الطوالع فيه
نظر لانا لا نسلم ان ادراك الشيء عبارة عن رؤيته على سبيل الاحاطة لانهم
يقولون ادركت الشيء ولا يريدون رؤيته من جميع جوانبه ولا الحجاه لما اورده
لان المجيب لم يقل ان ادراك مطلق رؤيته من جميع جوانبه وقولهم ادركت
الشيء بالبصر مع عدم ارادتهم رؤيته من جميع جوانبه غير ثابت والمنع المجرد
فيما يتعلق باللغة لا يفيد قال فان قيل صحة الاستثناء اقول قيل مثل هذا
الاعتراض عام يورد في كل دليل الخ ومثل هذا الجواب يتاتى
في جميع الموارد ونحن نقول ان قوله مثل هذا الاعتراض يورد في كل دليل
الخ مسلم واما قوله ومثل هذا الجواب يتاتى في جميع الموارد فغير مسلم لانه
اذا اورد على الاستدلال بوجود ممكن على وجود فاعله مثلا بان يقال وجود
ذلك الممكن متوقف على وجود فاعله فالاستدلال به عليه دور لا يتاتى فيه
هذا الجواب المذكور اذ لا دخل للاستقلال والاجماع في الادلة العقلية والجواب
القاطع لعرق الشبهة الشامل لجميع الموارد هو ان يقال ان الموقوف نفس

تا بل قال ادركه بالبصر رؤيته
من جميع جوانبه صح

الشيء صح

صح

بانه يقال المتوقف في اطلاق الخبر هو ثبوت العلم بالوجود
لا الوجود نفسه كما في الجانب الاخر فلعله لما لم يجب في الكلام
لفظ المثل فلا يرد عليه ما اورده المولى الفاضل
منه

في الاعراض ... [illegible]

الصحة والوجود لا العلم بها والمطابق بالدليل انما هو الثاني فلا دور واما الجواب
عن الاعتراض المذكور بمنع توقف الاستثناء على العموم بل انما يتوقف على تعدد
المستثنى منه ودخول المستثنى تحته بدليل صحة له على عشرة الا واحدا فليس الا
الكلام في غير المحصور ضرورة ان الاستدلال على عمومه وهو مشروط بذلك وصحة
الاستثناء من غير المحصور متوقف على عمومه وقد مر تحقيق ذلك في الشرح فكان
هذا المجيب غافل عن السؤال الذي اورده الشارح على قول المص لصحة الاستثناء
واجاب عنه بوجوه ثلثة لان ما ذكره في الجواب المذكور هو ذلك السؤال بعينه قال
لصحة الاستثناء كقوله هو اقول استدل ههنا بصحة الاستثناء عن الجمع المنكر
في قوله هو لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا على عمومه واستدل في كتب التفسير بعدم
عموم الجمع المنكر على عدم صحة الاستثناء في الاية المذكورة قال الامام البيضاوي
غير الله وصف بالا لتعذر الاستثناء لعدم شمول ما قبلها لما بعدها وعندي
ان كلا من الاستدلالين لا يخلو عن شبهة مصادرة على المط وذلك لان من انكر
عموم الجمع المنكر ينكر صحة الاستثناء منه ايضا فاثباته بها في حكم المصادرة وكذا من
انكر صحة الاستثناء عن الجمع المنكر ينكر عمومه فاثباته به في حكم المصادرة ايضا واستدل
الامام البيضاوي على تعذر الاستثناء بوجه آخر وهو دلالته على ملازمة الفساد
لكون الالهة فيهما دونه والمراد ملازمته لكونها مطلقا سواء كانت معه او لا
وتحريره انه لو كان الا للاستثناء لكان الفساد لازما بوجود الالهة فيهما
دون الله هو فيلزم من مفهومه صحة وجود الالهة فيهما مع الله وهذا باطل
وغير مراد بل الحق والمراد ان الفساد لازم لوجود الالهة فيهما سواء كان مطلقا
او مع الله ليحصل التوحيد وينفي التعدد قال بل صفة اقول اي الهة غير الله
وكون الا توصف بها معهود في لسان العرب ومن ذلك ما انشده سيبويه وكل

ومذهب سيبويه جواز ... صفة مع الاستثناء
الناس كلهم هالكون الا العالمون والعالمون هالكون الا العاملون والعاملون
كلهم هالكون الا المخلصون والمخلصون
على خطر عظيم

اخ مفارقه اخوه لعمر ابيك الا الفرقدان وكل اخ غير الفرقدين مفارقه
اخوه ولو كان استثناء الموجب بعينه اقول لما تقرر في موضعه من عدم جواز الابدال
ووجوب نصب المستثنى اذا كان في كلام موجب وفي الكشاف ما سمعك من الرفع
على البدل قلت لان لو بمنزلة ان في الكلام معه موجب والبدل لا يسوغ الا في الكلام
غير الموجب كقوله تع ولا يلتفت منكم احد الا امرأتك وذلك لان اعم العام
يصح نفيه ولا يصح ايجابه وقال ابن الحاجب لو بمنزلة ان في الكلام معه موجب
لان النفي المعنوي لا يجري مجرى النفي اللفظي الا ترى انك تقول ابى القوم الا زيدا
بالنصب ليس الا ولو كان النفي المعنوي كاللفظي لجازت ابى القوم الا زيد
بالرفع فهو كان المختار ههنا ولا لان ان تحقق غير متعذر وفي لو بتقدير ما بعدها
الاثبات وقال المالكي في شرح التسهيل ولا يجوز ان يجعل الله بدلا لان من
شرط البدل في الاستثناء صحة الاستغناء به عن الاول وذلك يمتنع بعد لو كما
يمتنع بعد ان فانها حرف شرط والكلام معها موجب ولذلك قال سيبويه لو
قلت لو كان معنا احد الا زيد لهلكنا كنت قد احلت ان اتيت بمتبوع فصحح
بقول سيبويه لو لم يوزع العامل من بعدها لما بعد الا لما فرغ بعد النفي وان كان ما يدل
عليه من الامتناع شبيها بالنفي ولو كانت بذلك مستحقة لتوزيع ما يليها من العوامل
لكانت مستحقة لغير ذلك مما يختص بحروف النفي كزيادة من في معمول ما يليها قال على
ان الحمل على المعهود الذهني اقول هذا مناقشة لفظية اذ الظاهر ان مراده من الاجمال
معناه اللغوي المرادف للابهام لا الاصطلاحي المحتاج الى البيان من جهة الشارع
قال كما اراد بالمعهود الذهني الخ اقول فعلى هذا الاوجه لما قدمه في الاعتراض
على المص من قوله واذا كان هذا تعريفا للماهية فليت شعري ما معنى العهد
الذهني المقدم على الاستغراق قال مع ما في المثال الاول من الدليل اقول كانه

يقول ان المثال الاول خلو من الدليل على العموم فان عموم الحكم لجواز ان يستفاد
من ترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية فلا وجه في التمثيل ومن لم يتنبه
لذلك قال في التمثيل بآية السرقة نظر لجواز ان يفهم العموم من ترتب الحكم
على الوصف المشعر بالعلية وكذا في التمثيل بقوله تعالى الزانية والزاني الآية على ما وقع
في بعض الكتب فانه لجواز ان يفهم العموم فيه ايضا من تعليق الحكم على الوصف او من
تمهيد قاعدة شرعية كما روي زنى ماعز فرجم مع ما روي من قوله عم حكمي
على الواحد حكمي على الجماعة او من تنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية ولك ان
تقول في توجيه المثالين المذكورين ان انفهام العموم سواء كان من ترتب
الحكم على الوصف او من تمهيد قاعدة شرعية او من تنقيح المناط لا ينافي كون
التعريف فيهما للعموم والاستغراق بل يؤكده اذ ح لا يبقى وجه للعهد لما فيه من
التخصيص المنافي لذلك وقرينة الا ... عنه واحتمال الحقيقة قد سقط بكون الحكم
على الافراد فتعين انه للعموم والمقصود ايراد مثال مشتمل على التعريف للعموم
وقيام الدليل على عمومه من نفسه غير لازم على انه على الاحتمال الاول يكون
المثالان المذكوران مشتملين على دليل العموم كما لا يخفى قال اي ومن الفاظ
العام اقول فان قلت قد استدرك على المصنف فيما تقدم من قوله اي اللفظ العام
مجاز حيث قال كان الاحسن ان يقال اي اللفظ العام بالتوصيف دون الاضافة
اذ الكلام في صيغ العموم دون لفظ العام فلم غفل عنه قلت ما غفل عنه ههنا
لكنه فرق بين المقامين فان اللفظ ههنا على صيغة الجمع فكان ذلك قرينة
على ان المراد الصيغة فافهم قال بان ينسحب عليه حكم النفي اقول فائدة هذا
التقييد الاحتراز عن مثل قولك ان لم اضرب رجلا فكذا فان حكم النفي فيه
لم ينسحب على النكرة بنفسها بل على فعل تعلق بها وانما احترز عنه لعدم ثبوت العموم

فيه

فيه مع قصد نفي الجنس ومن لم يتفطن على هذه الدقيقة اورد النقض به ومن العجب
ان منهم من قال في دفعه والتحقيق ان رجلا في المثال المذكور في سياق النفي وسياق
الشرط وهو بالاعتبار الاول عام كانه قيل ان صدقت هذه القضية اعني
لم اضرب رجلا فكذا او لكنا نقول لا حاجة الى ما اعتبره الشارح في الاحتراز
عن مثل ما ذكر لان سياق النفي قد بطل فيه بتطرق سياق الشرط لانه في حكم
النفي والنفي اذا تطرق على النفي يؤول الى الاثبات فتدبر قال فيلزم بها العموم
اقول لا يقال ح يكون العموم عقليا ضروريا لا وضعيا لانه قد مر في صدر التقسيم
ان كون عمومها عقليا لا ينافي كونها وضعيا قال اما اذا كانت مع من اقول
لا يقال قد يثبت العموم قطعا بدون من المحققة او المؤكدة كما في قولك ما فيها
احد او ديار لانا نقول ذلك من خصوصية النكرة فان كل واحد من لفظي
احد وديار لغاية ابهامه اذا انتفى ينتفي الكل وما ذكره الشارح هو الحكم
العام للنكرات فلذلك لم يتعرض بما هو مخصوص ببعضها قال ولهذا اقول اي
لما ذكر من انه يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا
يتم ترجيح صاحب الكشاف قراءة لا ريب فيه بالفتح وهي قراءة مشهورة على
قراءته بالرفع والتنوين وهي قراءة ابي الشعثاء وسليم بن اسود المحاربي
غير مشهورة ومن وهم انه اشارة الى ما علم فيما سبق ان النكرة المنفية اذا كانت
مع من ظاهرة او مقدرة يكون نصا في الاستغراق وان لم يكن معها يكون ظاهرة
فيها ومحتملة لارادة نفي الوحدة فقد وهم وانما بيان ما ذكره صاحب الكشاف
فهو ان المشهورة لنفي الجنس اي الحقيقة ويلزمه نفي افرادها باسرها اذ لو ثبت
شيء منها كانت الحقيقة ثابتة في ضمنه فلا يحتمل معنى آخر ونص آخر في الاستغراق
توجيه فاذا قيل لا رجل في الدار بالفتح لم يصح بل رجلان او رجال وغير المشهورة

بجوز الاستغراق لما قدمناه من احتمال معنى آخر ولعل من قرا بالرفع والتنوين يحمل التنكير على التقليل كما هو المناسب للمقام فيكون منطوق الكلام نفي اقل ما يطلق عليه اسم الريب فيدل على نفي ما فوقه بطريق الدلالة فتكون القراءة في الدلالة على نفي جميع افراد الريب ان لم يكن اقوى من القراءة المشهورة فليست بادنى منها كما لا يخفى قال وبالرفع يجوز اقول فان قلت ليست قراءة لا ريب بالرفع ظاهرة في الاستغراق وان لم يكن منافية لان المتبادر من النكرة المنونة فرد لا بعينه وهو مساوق للحقيقة فاذا نفي يستلزم نفي جميع الافراد ويحتمل احتمالا مرجوحا ان يقصد بذلك نفي الوحدة فيقال لا رجل في الدار بل رجال او الجنس موصوف بالتعدد لا بالوحدة قلت نعم والجواز لا ينافيه فانه لا يقتضي مساواة الطرفين وكان الفاضل الشريف لم يتنبه لذلك حتى ارتكب التكلف في صرفه عن ظاهره حيث قال في حاشية الكشاف وغير المشهورة غير مجوزة للاستغراق على معنى انها ظاهرة فيه ومحتملة لمعنى آخر فتدبر قال لم يستقم في الرد اقول فان قلت لا نسلم ان هذا ايجاب جزئي بل هو شخصي قلت وان كان شخصيا يستلزم الجزئي وهو ان الله انزل الكتاب على بعض البشر لانه انزل على موسى وانتم معترفون فيتم الاستدلال كذا نقل من املاء المص والشارح وقع ههنا حيث رفع الاستلزام من البين وقال ان القضية الشخصية من القضية الجزئية في الحقيقة والاختلاف بينهما انما هو في الصورة وما يتفرع عليه من الاصطلاح ومن قال يريد ان جزئية القضية باعتبار المآل وان كانت شخصية في الظاهر لم يصب في عبارة المآل لما عرفت انها في المآل ايضا كذلك الا ان ذلك في المعنى لا في الصورة ثم انه قال فان قولنا زيد كاتب يستلزم قولنا بعض الانسان كاتب وكذا قولنا

انزل الله التورية على موسى عم يستلزم قولنا انزل الله بعض الكتاب على البشر وهو ايجاب جزئي وان لم يكن موجبة جزئية في اصطلاح المنطق كما اوضحه ولا يذهب عليك ان قوله وهو ايجاب جزئي وان لم يكن موجبة جزئية في اصطلاح المنطق حينئذ ظاهر لان المخالفة للاصطلاح المذكور انما هي في وصف الموجبة بالجزئية لا في اصلها ثم ان التعرض لكون المنزل بعض الكتب مستدرك ههنا اذ لا حاجة اليه فيما ذكره الشارح بعد هذا قال الزام اليهود اقول قيل روى سعيد بن جبير ان رجلا من اليهود يقال له مالك بن الصيف خاصم النبي عم بمكة فقال عليه الصلوة والسلام انشدك بالله الذي انزل التورية على موسى عم اما تجد في التورية ان الله يبغض الحبر السمين وكان حبرا سمينا فغضب فقال ما انزل الله على بشر من شيء وفي القصة ان اليهود لما عاتبوه على ذلك قال اغضبني محمد فقلت له ذلك فقالوا له وانت اذا غضبت تقول على الله غير الحق فنزعوه عن الحبرية وجعلوا مكانه كعب بن اشرف وبهذا التقرير يندفع استبعاد صاحب الترجيح كون الخطاب لليهود وكونهم القائلين ما انزل الله على بشر من شيء ولا يذهب عليك انه لا يندفع ما ذكر بتقريره لان صاحب الترجيح انما استبعد كون الخطاب لطائفة اليهود وكون القول المذكور صادرا من زمرتهم كما هو المفهوم من عبارة الشارح حيث اضاف القول المردود اليهم وما ذكره لا يدفعه بل يؤيده كيف وفيه اعتراف بانهم انكروا على القائل ما انزل الله على بشر من شيء ومع ذلك لا وجه لاسناد ذلك القول اليهم فان اسناد قول صادر عن واحد من الجماعة الى المجموع انما يصح او يحسن عند رضاء الباقين به واما عند عدم رضاهم صريحا فلا وجه للاسناد اليهم كما لا يخفى قال لان الكلية والبعضية اقول يعني ان الموجبة والسالبة من صفات القضية فلو قيل

نشدتك من باب نصر قال انشدتك الله اي سألتك بالله مختار الصحاح

يأباه عن عموم معرفة والغالبة على تقدير وقوعها يقتضي سبق العموم فلا وجه لما ذكره
الشارح في شرح المفتاح ان لفظ الاله هكذا معرفا باللام صار علما لمفهوم كلي
هو مفهوم المعبود بالحق المنحصر في ذاته تعالى فيكون من الاعلام الغالبة في الاجناس
كالنجم الا ان افراده مفقودة دون افراده قال من اسم لا على المحل اقول فيكون
مرفوعا على الابتداء واما لم يجز الابدال منه على اللفظ بان ينصب لانه معرفة وبنا
معه من الاستغراقية ولا التي لنفي الجنس لانهما لا يدخلان الا على النكرات
وما قيل في التعليل لان لا عاملة فيما بعد الا يقتضي بقاء نفيها بعدها اذ لا يعمل الا
للنفي ومجي الا يقتضي زوال نفيها فيلزم التناقض وهم منشأه عدم فهم معنى
قولهم ان البدل في حكم تكرير العامل فانه توهم منه ان عامل المبدل منه يقدر في
البدل وليس الامر كما توهم فان الحكم من جهة الاعراب نسبت اليه لكونه
تابعا ولا يقدر له عامل كيف ولو كان فيه تقدير عامل لكان التكرير فيه حقيقة لا
حكما كما لا يخفى قال لكنه لان هذا اقول يعني ان ما ذكرت انما يناسب مقام البيان
واقامة البرهان واما اذا قصد الرد لخطاء معتقد في اعتقادهم فالمناسب
التنصيص عليه والتصريح فاندفع ما قيل ان الرد لخطائهم في اعتقادهم شيخ الاركان
ابلغ لما فيه من اثبات الشي ببينة على ما هو الطريقة البرهانية واجيب عنه
بان الخطاب بكلمة التوحيد للبلغاء وغير مختص بهذا المعنى غير البليغ فالاحوط
ومنشأوه انه توهم من كون الطريقة البرهانية اختصاص تلك الطريقة بالبلغاء
ولا يخفى فساده وقد يوجد في بعض نسخ الكتاب بعد اتمام الجواب بوجهين والجواز ان
يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن الآلهة
سوى الله تعالى لا على نفي مغايرة الله تعالى عن كل اله اقول قيل كان هذا من الكتاب
تمام المؤلف لحجلا من الحاشية وهو مرتبط بقوله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم

موجبة وسالبة كلية لا تقتضي اعتبار الجزئية والكلية في المحكوم عليه صريحا
وليس كذلك بخلاف الايجاب والسلب فانهما لا يقتضيان ذلك صريحا
ومن لم يتنبه لذلك اعترض عليه بان الايجاب عبارة عن اثبات المحكوم عليه
فان كان على كل افراده فكلي والا فجزئي ومثله السلب فلا فرق بين العبارتين
قال لما فسرت الاله بالمعبود بالحق لزم استثناء الشي عن نفسه اقول لم يسبق
في كلامه هذا التفسير صريحا الا انه فهم من قوله فلو لم تكن صدر الكلام نفيا لكل
معبود بحق حيث لم يقتصر على قوله لكل معبود بل زاد عليه قيد بالحق فان قلت
اليس هذا التفسير مخالفا لما ذكره صاحب الكشاف حيث قال والاله من
اسماء الاجناس كالرجل والفرس اسم يقع على كل معبود بحق او باطل قلت
ذلك بحسب الاصل ثم صار اسما للمعبود بحق بالغلبة وقد نص على الغالب
الاله معرفا وكلامنا في اله منكرا قلت ذلك وهم سبق لما ان اصل التعريف ربما
سوق الكلام ونظمه كما لا يخفى على ذوي الافهام بل نقول الغلبة في المنكر ثابتة
لانه كان في الاصل عاما يصح اطلاقه على كل معبود حقا كان او باطلا ثم خص بالمعبود
بحق بشهادة كلمة التوحيد فان معناها لا معبود بالحق الا الله ولا معبود
بحق او باطل الا الله اذ لا صحة له واما في الموقف فان ثبت اختصاصه بالمعبود
بحق واما صحة اطلاقه قبل ذلك على المعبود بحق او باطل فلم يثبت واذا لم
يثبت هذا فلم يثبت ان ذلك الاختصاص بطريق الغلبة واذا ثبت تحقق
حمل الاله الغالب في قولهم ثم غلب على المعبود بحق على المنكر لثبوت غلبة بخلاف
الموقف كما عرفه قال لهذا المفهوم الكلي الاله اقول قد عرفت ان المراد
من الاله ما هو المنكر فاذا كان المنكر من الاله اسما مخصوصا للمعبود بالحق
فلا ساغ لان يكون الموقف منه من الاعلام الغالبة له لان اختصاصه منكرة

لا على المحل يعني ان الاستثناء ههنا لا يجوز ان يكون مفرغا بان يكون الخبر المحذوف عاما كموجود او في الوجود ويكون الا الله واقعا موقعه كما وقع الا زيد موقع الفاعل في ما جاءني الا زيد لان المعنى على نفي الوجود عن اله سوى الله وهذا انما يحصل اذا جعل الاستثناء بدلا من اسم لا على المحل اذ حينئذ يقع الاستثناء موقع اسم لا فيكون خبر لا خبرا له فينتفي الوجود عن اله سوى الله كما هو المط لا على نفي مغايرة الله تعالى عن كل اله وهو الذي يفيده الاستثناء المفرغ لانه لما قام مقام الخبر كان المقصد الى نفيه كالخبر فيفيد نفي مغايرة الله تعالى عن كل اله ولا يحصل به التوحيد كما لا يخفى قال انا يدل على نفي الوجود اقول هذا ظاهر في نفي دلالة نفي الجنس على نفي الامكان بحسب دلالته على نفي الوجود وانه خفي على من قال يريد ان المتبادر من نفي الجنس نفي الوجود لا نفي الامكان فتقدير المتبادر ارجح لا يقال اذا قدر موجود لا يلزم نفي الامكان عن غيره تعالى فلا وجه له لما عرفت ان مقتضى مقام التوحيد نفي الوجود عن غيره تعالى لا نفي الامكان فانه وظيفة مقام اخر فتدبر قال يفيد الايجاب الجزئي اقول لم يرد ان ههنا ايجابا او سلبا بالفعل على اصطلاح اهل الميزان بل بالتقدير واعتبار حاصل المعنى بخلاف ما مر في الاية الكريمة فان ثمه ايجاب وسلب على اصطلاح اهل الميزان غايته انهما في متعلقات الحكم لا في حكم المحكوم عليه فلذلك لم تتحقق الموجبة والسالبة على اصطلاحهم فمن وهم ان الايجاب والسلب ههنا كالايجاب في السلب في الاية الكريمة فقد وهم واراد بقوله يجب ان يكون في جانب النقيض اي شرط البر في اليمين الايجابية انتفاء الايجاب الجزئي حتى لو ضرب رجلا واحدا فقط يحنث فيلزم السلب الكلي ضرورة وكذا اراد بقوله للخصوص والايجاب الجزئي ان البر في اليمين السلبية يحصل بالايجاب الجزئي حتى لو حصل اكثر منه لم يكن له دخل في البر قال فهو يعين

للمنع

للمنع اقول هذا الجيب الظ وهو المعتبر عند الشرع قال ع عم نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر فالمناقشة بان يقال لا نم ان اليمين في الاثبات للمنع لجواز ان يكون مراد القائل في قوله مثلا ان قتلت كافرا فعبدي حر قتل الكافر وتحرير العبد شكرا له لا للجدى وعلى هذا ابتنى قوله فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي فلا يضر كذا ايضا ما قيل فيه بحث لان هذا انما يستقيم اذا تعين كون اليمين في الاثبات للمنع وهو ممنوع لجواز ان يكون مراد القائل ان قتلت كافرا فعبدي حر قتل الكافر وتحرير العبد شكرا له ولا حاجة الى التعسفات التي ذكرت في دفعه قال وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة اقول لما كان المتبادر منه عموم الصفة بمعنى شمولها الغير الموصوف والمراد شمولها لافراد الموصوف تدارك الشارح بتفسيره بقوله وهي التي لا تختص بواحد من كم بعينه لذلك قال الشارح بتفسير عموم الوصف الى الجواب ما يتوهم من ان صفة النكرة لا تكون الا نكرة منها فاذا جاز عمومها حال كونها صفة دون ان يكون موصوفا قيل النكرة الموصوفة لا تعم الا بشرط الموصوفية وحاصل الجواب الذي اشار اليه ان المراد بعموم الصفة غير المعنى الذي اعتبر في الفاظ العموم المبحوث عنها لكن هذا انما يتم اذا لم يكن العموم الحاصل للموصوف مثل العموم الكائن في الصفة كما يدل عليه ظاهر كلام ابن المعين على ما سيأتي نعم بقي ههنا شيء وهو ان العموم بالمعنى المذكور يتحقق في وصف تحقيقي بين فردين من افرادها كما اذا وصفت الرجل بالخوف مثلا فشخص موصوف بانه له اخوين مع انه لا عموم في النكرة الموصوفة بمثل ذلك الوصف فتامل قال يدخل في داره اقول الضمير عايد للحالف لا للرجل اذ حينئذ يمكن صدق الوصف المذكور على المعتقد كما لا يخفى قال وحده اقول لا يقال يغني عن هذا القيد ما يا رتي بين لان الداخل في داره مستثنى عنه ضرورة فلو لم يعتبر فيه قيد الوحدة لتناول

المعتد دفتدبر قال فان هذا الوصف لا يصدق الا اقول فيه بحث لانه ان اراد ان
هذا الوصف لا يصدق الا على شخص واحد بخصوصه فلا نم ذلك بل هو صادق
على كل واحد على سبيل البدل وان اراد انه لا يصدق الا على فرد واحد فمسلم ولكنه
لا ينافي العموم كيف فانهم صرحوا بثبوت العموم في مثل قولنا من دخل هذا الحصن
اولا فله كذا مع ان الوصف ايضا لا يصدق الا على فرد واحد فلا يتم الاستدلال به
على ما ادعاه بقوله بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الخ والجواب بان من علم قطعا
ان الوصف المذكور لا يبطله بخلاف رجل فانه خاص والوصف المذكور لا يجعله عاما
وبالجملة الوصف المذكور عام بحسب المفهوم خاص بحسب الصدق والوجود فحين
اقترن بالعام المصطلح اعتبر جهة عمومه وحين قرن بالخاص اعتبر جهة خصوصه
على تقدير تمامه لا يجدي نفعا في دفع ما ذكر نعم يجدي في دفع ما قيل ان هذا من قبيل
قولهم من دخل هذا الحصن اولا فله كذا وسيصرح بانه عام على سبيل البدل واما
ثانيا على تقدير تمامه لان في تمام ما ذكره بقوله وبالجملة الوصف المذكور عام لها كلاما
فان الوصف المذكور بحسب الصدق ايضا عام اذ يكفي في العموم التناول على سبيل
البدل ولا يلزم ان يكون على سبيل الشمول وقد صرح الشارح بذلك فيما سبق حيث
قال في صدر هذا الفصل وهذا اي العام معناه فقط اما ان يتناول المجموع
الافراد واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناوله على
سبيل الشمول او على سبيل البدل ثم ان قوله في توجيه الاعتراض وسيصرح
بانه عام ظاهر في غفلته عن هذا التصريح الذي نقلناه اذ لو كان واقفا عليه لكان
حقه ان يقول وقد صرح بانه عام كما قدمنا قال وقول معروف اقول اي
رد جميل ومغفرة اي تجاوز عن الحاح السائل او نيل المغفرة من الله سبحانه
بالرد الجميل او عفو من السائل بان يعذره ويغتفر فان قلت ما المسوغ للابتداء

بقول

بقول صح مع كونه نكرة لاختصاصه بالصفة قال المصحح في المعطوف اعني ومغفرة
قلت المصحح فيه العطف على ما صح الابتداء به نص على ذلك ابن هشام في مغني
اللبيب حيث قال بعد ما صدر كلامه بان مسوغات الابتداء بالنكرة منحصرة
في عشرة امور والثالث العطف بشرط كون المعطوف او المعطوف عليه مما يسوغ
الابتداء به نحو طاعة وقول معروف اي امثل من غيرهما ونحو قوله عز وجل ومغفرة
خير من صدقة يتبعها اذى وكثير منهم اطلق العطف واهمل الشرط ومنهم ابن
مالك انتهى ومن غفل عن هذا قال المصحح ههنا الوصف المعنوي لما تبين ان
تنكيرهما انما من المسؤول او من السائل قال للقطع بان
هذا الحكم عام اقول لقائل ان يقول سلمنا ذلك لكنه مستفاد من ترتيب
الحكم على الوصف الذي يعم ولا يقتضي ذلك ثبوت العموم في النكرة الموصوفة
قال لتحقق عموم العلة اقول وذلك العموم في العبد ايضا لان خيرية بعض
العبد المؤمن من كل مشرك لا يصلح علة للنهي عن انكاح المشركين على العموم
وذلك ظاهر وان خفي على من قال فيه بحث لان عموم الحكم انما يقتضي العموم في المشرك
لا في عبد مؤمن ثم ان الغرض بيان استعمال النكرة الموصوفة على عمومها فلا اتجاه
لما قيل انه استدلال بالمثال الجزئي على الحكم الكلي او الاكثري فلا ينتهض لجواز
ان يكون العموم ههنا لخصوص المادة قال على من زعم اقول قال صاحب
الكشف قد كنت في مجلس شيخنا العلامة واستاذ الائمة مولانا حافظ الدين
وكان المجلس غاصا بالعلماء النحارير والفضلاء الحذاق المهرة اذ جرى الكلام
في هذه المسئلة فقال بعض الكبار يعني فخر الدين الجندي تعميم النكرة الموصوفة
مختص بالاستثناء من النفي وبكلمة اي دون ما عداهما وتمسك بنحو ما
ذكرنا من المسائل والنظائر فلم يقابل برد مسموع ولم يجبه احد جوابا شافيا

انتهى واجيب عن الرد المذكور بان مراد الزاعم ان العموم على سبيل الاطراد
في النكرة الموصوفة يختص بما ذكر وح لا يرد الرد اذ لا اطراد في مطلقها
لانتقاضه بقولك لا اكلم اليوم رجلا كوفيا ولا اتزوجن اليوم امراة
كوفية واجاب الشيخ اكمل الدين في شرح اصول البزدوي عن النقض
بما ذكر بان الاصل مطرد الا انه تخلف الحكم في المسئلتين لمانع وهو لا يقدح
في الاطراد والمانع هو انه ليس في وسعه كلام جميع رجال الكوفة ولا تزوج
جميع نسائها عادة وما اصاب لان شرط البر فيهما عدم التكلم وعدم التزوج
وهما حاصلان تحت وسعه ثم ان التخلف ليس فيهما خاصة فان نظائرهما
كثيرة جدا والتخلف اذا بلغ هذا المبلغ لا يقال فيه انه لا يقدح في الاطراد وما
ما قيل في رده انه يقتضي ان لا يكون النكرة الموصوفة في مثل لا اجالس الا رجلا
عالما عاما بمثل العلة المذكورة وهو ان ليس في وسعه مجالسة جميع علماء
الرجال فليس بشيء لان الاستثناء من الحظر اباحة والعموم انما هو بالنظر اليها
فانك اذا قلت لا اجالس الا رجلا لا يباح لك مجالسة رجلين فلما قلت
الا رجلا عالما ابيح لك ان تجالس من شئت من العلماء ولا يمكن ان يقال
مثل ذلك في دفع النقض المذكور كما سبق الى بعض الاوهام لان العموم فيه
بالنظر الى لزوم التكلم ولزوم التزوج كما لا يخفى على ذوي الافهام قال
ان تعليق الحكم بالوصف المشتق اقول حقيقة كان اشتقاقه او حكما فيدخل
فيه ما فيه معنى المشتق ايضا فلا يتجه ان يقال لا وجه لتقييد الوصف بالمشتق
لعدم اختصاص الحكم المذكور به فان التعليق بالوصف الذي في معنى المشتق
مشعر ايضا بما ذكره ومن وهم من ان اللازم على تقدير عدم تعميم المشتق للحكم
استدراك القيد المذكور فقد وهم لما عرفت انه ح محل لا يقال لو صح ما ذكر لوجب

العموم في قوله

العموم في قوله لا اجالس رجلا عالما ولا عموم فيه لما عرفت ان موجبه عموم
اباحة المجالسة لكل رجل عالم وهو ثابت فيه حتى لا يحنث لمجالسة واحد
من علماء الرجال ايا ما كان قال ويدل على هذا الاصل اقول المراد ما ذكره
قبيل هذا من ان تعليق الحكم بالوصف المشتق مشعر بان ماخذ الاشتقاق
الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته ويرشدك اليه اتيانه بما هو
الاشارة للقريب لا القاعدة القائلة ان النكرة الموصوفة بصفة عامة
تعم كما توهم نعم في صحة الدلالة على الاصل المذكور تحصيل الدلالة على تلك القاعدة
ولقائل ان يقول ان ما ذكره معارض بان يقال عدم عموم لا اجالس رجلا
عالما يدل على عدم صحة ذلك الاصل على الاطلاق ومنقوض بان يقال ان
العموم فيما ذكرت من المثال يحتمل ان يكون مخصوصا بمادة الاستثناء فلا
يدل على صحة الاصل المذكور على اطلاقه ومن وهم انه لا عموم للحكم ولا للعلة في صورة
الاستثناء بل العام حكم الاباحة فقط فقد وهم لان عموم حكم الاباحة يكفي لان
الاستثناء من الحظر الاباحة وحريان الاصل المذكور انما هو في المستثنى
قال وقد يقال في بيان ذلك اقول يعني في بيان المسئلة القائلة من ان
العامة النكرة الموصوفة بصفة عامة لا في بيان الاصل القائل بتعليق الحكم
بالوصف المشتق مشعر بان ماخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم
الحكم بعموم علته ولذلك قال ذلك دون هذا ولا يذهب عليك ان هذا
البيان مخصوص بالنكرة المستثناة من النفي قال ولا يخفى ان هذا البيان
اقول هذا نقض اجمالي للبيان المذكور ويمكن نقضه تفصيلا ايضا بمنع بقائها
عاما بناء على زوال علة العموم بالاستثناء وهي الوقوع في سياق النفي
وما ذكره صاحب الكشف من ان المستثنى لما كان عاما في صدر الكلام لكونه

نكرة واقعة في موضع النفي يعم كذلك بعد الاستثناء لانه عين ما دخل تحت صدر
الكلام لا يجدي نفعا في دفع المنع المذكور لانه ان اراد بكونه عين ما دخل تحت
صدر الكلام كونه عينه بحسب اللفظ فمسلم لكنه لا يفيد وان اراد كونه عينه
بحسب الحكم فممنوع كيف ومن جملة احكامه انه في الصدر منفي وبعد الاستثناء ليس
كذلك والعموم انما يستفاد من وقوعها في سياق النفي واما ما ذكره من التأييد
بالمسائل اوردها محمد في الجامع الصغير فلا يصلح للتأييد لانتفاء المخالفة بين
حكمي الكلامين فيها كما كانت في الاستثناء فقياسه عليها قياس مع الفارق
كما لا يخفى على من تامل فيها قال حيث قال ان النكرة لها اقول فيه فيما ذكره
تحكم لخفاء الملازمتين اللتين ذكرهما اذ يجوز ان يراد في الاول لا اجالس
الا جنس الرجال وفي الثاني لا اجالس الا رجلا واحدا موصوفا بصفة العلم واجيب
عن الاول بما ذكره صاحب الكشف في حواشيه على الكشاف وهو ان المستثنى
منه اذا لم يكن مذكورا ايقدر من جنس المستثنى بقدر ما يصح الاستثناء فيكون
تقديره لا اكلم الا رجلا لا اكلم الرجال الا رجلا فلو كان المستثنى عاما للزم استثناء
الكل من الكل وهو فاسد فان قلت فليقدر المستثنى منه اشياء تاما ليصح
العموم في المستثنى قلت الاضمار للضرورة وهي تندفع بما ذكر فلا حاجة الى
اضمار ما هو اعم منه يرد عليه ان يقال نعم ان الاضمار يكون بقدر الحاجة لكن
الحاجة لا تندفع بدون تقدير الاعم اذا كان المراد استثناء العام فالتمسك
في اثبات عدم ارادة استثناء العام بانتفاء الحاجة لا يخلو عن مصادرة
كما لا يخفى وعن الثاني بما ذكر الشيخ ابو المعين في شرح الجامع الكبير وهو ان
الحكم في النكرة الموصوفة متعلق بالصفة دون الذات لسقوط اعتبار
الذات بدون الوصف وصيرورتها معتبرة بوجود الصفة فكانت هي المعتبرة

والمقصود

المقصود بالذكر دون الذات فاعتبر تعميمها دون توحد الذات الا يرى
ان من قال اذا رايت رجلا عبدا ابيض فهو حر لا يلزم منه الا العموم لان المقصود
في مثل هذا الموضع الصفة المقرونة باسم الذات وهي تستعم فعمت النكرة
بتعميمها الا اذا انضم على اعتبار التوحد بان قرن به لفظ الواحد لان
التعميم كان بطريق دلالة وهي ساقطة عن الاعتبار مع النص ولكن هذا
فيما اذا كان المذكور نكرة لا تتعين فلا يرد عليه ان يقال ان العموم في النكرة
المذكورة لما استند الى القرينة وجب ان لا يذكر في هذا المقام لان الكلام
في الالفاظ التي تفيد العموم بحسب الوضع عند المتكلم والسامع الا عند
وجود الصفة فاما اذا كانت الذات متعينة عند المتكلم للعهد وقع له به
من مشاهدة سابقة له على التكلم غير انها نكرة عند السامع لعدم الف حق
فان النكرة ههنا لا تعم بعموم الصفة كما اذا قال رايت في موضع كذا رجلا
كوفيا لان هذا المذكور تعين ذاته عنده بالعهد السابق فلم يكن صيرورة
الذات معتبرة متعلقة بوجود الصفة فلم يصر الاسم النكرة تابعا لها في
الاعتبار فلم يتعمم بتعميمها بل بقي متوحدا الى هنا كلامه قال معناه الا رجلا
واحدا اقول قال الشارح في شرح الكشاف اعلم ان النكرة في الاثبات
للبعضية ويحتمل الاستغراق احتمالا مرجوحا كما في قوله تعالى علمت نفس
بمعنى كل نفس ولما كان مقصودهم ان يجعل النفي والاثبات في طرفي النقيض
جعلوا النكرة في النفي للاستغراق ويحتمل عدمه احتمالا مرجوحا كما في
قولك ما رجل في الدار بل رجلان بجعل النفي عائدا الى وصف الفردية فخصوا
انتهى واذا كان احتمال عدم الاستغراق في النفي احتمالا مرجوحا فلا وجه
لان يقال انه معناه قال الا انه قد ينضم اليها قرينة اقول هذه القرينة

لتعيين المراد على ما افصح عنه قوله ولالة على ان القصد منها كما في المشترك
لا تحصل الدلالة كما في المجاز واما ان الدلالة بالقرينة موضوع نوعي فقد
عرفت جوابه عن تحقيقه فيما مر قال الى مجرد الجنسية اقول اراد بالجنس امرا
عاما مشتركا نوعا كان او جنسا على اصطلاح اهل الميزان فان مرادهم
من الجنس ما في تعريف بعض هذه النكتة فاندفع ما قيل ان الاوصاف التي تذكر
في بعض المواضع وتفيد العموم كالعالمية والكوفية ونحوهما مما يفيد الجنسية التي
يتضمنها النكرة مثلا اذا قيل لا اجالس الا رجلا يفهم منه الوحدة فاذا قيل
الا رجلا عالما يفيد النوعية وانما يفيد مجرد الجنس اذا كان من خواص الجنس
كما اذا قال الا رجلا من بني آدم عم كما ان في قوله وما من دابة في الارض
ولا طائر يطير بجناحيه كما مر وكان الواجب عليه ان لا يتعرض للقصد منها
الى مجرد الجنسية بل يقول هكذا الا انها قد ينضم اليها قرينة دالة على ان ليس
القصد منها الى الوحدة فلا يتحقق بعض الافراد الى آخر ما قال واجيب عنه بان
الوصف اذا اتى دفع ارادة الوحدة على ما اعترف به بقي المراد بالموصوف مجرد
الجنس نعم مجموع الموصوف والصفة نوع لكن المراد بالجنسية في نفس الموصوف
وهذا ظاهر جدا قال المص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه القيد اقول
اراد به ذات الموصوف مجردا عن القيد المذكور والوحدة المدلول عليها وكذلك
قال الى المطلق ولم يقل للموصوف فاندفع ما قيل المطلق هو الدال على الماهية
من غير دلالة على الوحدة والنكرة على الوحدة فلا يكون مطلقة واجيب عنه
بانه لا فرق بين المطلق والنكرة في اصطلاح الاصوليين وعلى تقدير الفرق فالمراد
بالمطلق ههنا غير ما هو المصطلح بل ما هو يرادف النكرة وكذا ما قيل الجواب
ضعيف لانك قد تحققت فيما مر مرارا ان الموصوف بدون الصفة ينبغي كونه

خاص يفهم منه الوحدة والصفة ترفع احتمالها وتجعل عاما فكيف يصح قوله
خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه هذا القيد ومن هذا يعلم
ضعف جواب الشارح ايضا من سؤاله كما يظهر من النظر في مقالة الاولى لا
ان يقال المراد بالمطلق الذي لا يكون فيه هذا القيد في عبارة المص اللفظ
الآخر في عبارة الشارح غير ما وقع موصوفا ههنا بل وقع مطلقا في عبارة
اخرى ولا يخفى انه تكلف والعجب ان هذا مع كونه في غاية الظهور
كيف ذهلوا عن الوقوف عليه والعثور

م

المطلق الواقع في غير صورة الاستثناء ح

١٧١

شرح الهداية للمولى عصام الدين .

هذا الشرح نوع من شرح الاكمل حسب ما حسب على الكرماني
وهو مأخوذ من شرح العلامة الكاكي وحواشي الفاضل سعدي
المشتهر بسعدي افندي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي اعلى معالم العلم واعلامه اثر تنظيم الشارع الحكيم قوله في ابتداء كلامه لانه شارع في بيان احكامه واختار مما يتضمن ذلك طريق التحميد مع تعقيبه ببعض جهات الاستحقاق من صفات الكمال موردا انها ما يشعر بمضمون المرام رعاية لبراعة الاستهلال على ان الافتتاح بحمد الله تع في هذا الاسلوب طريقة مؤلفة بين المؤلفين بفوايد عظيمة ذكرت في كثير من شروح المصنفات واشتهارها اغنانا عن التعرض لها واوجب الاقتصار على ما يتعلق بهذا الكتاب فنقول والهداية الى الصواب من الوهاب الاعلاء يكون في المكان من علا يعلو علوا وفي القدر والشرف من علا يعلى علاء والمعالم في الاصل مواضع العلم جمع معلم ويستعمل في الاثار الدالة على الطريق والاعلام جمع علم وهو العلامة والجبل والراية ثم اعلى ما يذكر من الاحتمالات ثلثة الاول ان المعالم عبارة عن الادلة اليقينية لانها مواضع العلم والاعلام عن الادلة الظنية لانها علامات وامارات واعلاء الادلة في القدر والشرف لايجاب متابعتها على الجميع وكونه مع عظمه ومنافع المصالح كثيرة لا يخفى والثاني ان المعالم ادلة الاعتقاديات لان اليقين مشروط فيها والاعلام ادلة العمليات لان اكثرها ظني والاعلام ما تقدم فان قلت اشتراط اليقين في ادلة الاعتقاديات لا يستلزم انحصار اليقينية فيها فلا يلزم من بناء لفظ المعالم من اليقين اختصاصه بادلة الاعتقاديات قلت جعلت اليقينية من ادلة العمليات ظنية بالتغليب فانحصرت اليقينية في ادلة الاعتقاديات اذ المراد ح ما يتعلق بالاحكام الشرعية المنحصرة في الاعتقادية والعملية واما في ساير الوجوه فيحتمل هذا المعنى وان يراد به الفقه الذي كثر بصدده او العلم الديني الا ما ينسب الى الدين وينتفع به في الجملة واللام للعهد على جميع التقادير ويحتمل الجنس على التقدير الاخير بناء على ان علم الدين لا يعد علما والثالث ان العلم جعل مقصدا يسلك طريق الوصول اليه بدليل اثبات المعالم والاعلام له فالاعلام بمعنى العلامات او الجبال اذ ربما

يستدل

يستدل بها على الطريق والاولى ان يحمل بمعنى الامارات فيكون اثباتها للعلم تخييلية والة على مكنية اخرى مبنية على تشبيه العلم بسلطان مطاع والاعلاء بحسب المكان وذكر للترشيح والتنبيه على نعمة عظيمة يتعلق بها المصالح وهي سرعة الاهتداء الى العلم وزيادة وجوب الطاعة لتفوق سلطانه وههنا وجه آخر جعله صاحب الكشاف عمدة في تفسير المتشابهات وذكر انه ادق ابواب البيان وهو ان يؤخذ زبدة الكلام وخلاصته بلا ارادة حقيقة او مجاز في مفرداته بالنسبة لما اجريت عليه فالمراد ههنا بيان ارتفاع قدر العلم وعلو شانه وكمال قدرته وجلال سلطانه من غير ان يكون الغرض اثبات معالم واعلام له واثبات اعلائها كما اريد من قوله تع والارض جميعا قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه وقوله تع وسع كرسيه السموات والارض تصوير عظمة الله بلا تصور قبضته وطي ويمين والكرسي وقعود وانما ان هذا من باب المجاز او الكناية فحقيقته في موضع آخر قوله واظهر ظهر الشيء بين وظهر الجبل علاه نظهر عليه غلبه واظهره الله تع كذا في الاساس والشعاير العلامات جمع شعيرة او شعارة وشاع استعمالها في اعلام طاعة الله تع والشرع في اللغة مصدر بمعنى الاظهار وجعل بمعنى المشروع فيفعل الى ما اظهره الله تعالى من الدين وربما يخص بنوعه ويستعمل بمعنى الشارع اي المظهر للدين او فرعه والحكم في الاصل مصدر بمعنى القضاء ويطلق في العرف على النسبة التامة بين الشيئين وفي اصطلاح الاصول والفقه على خطاب الله تع المتعلق بفعل المكلف اقتضاء او تخييرا او على ذلك الخطاب والمراد بشعاير الشرع ههنا ما اشعر وجعل علامة على شيء تاشرعا من الادلة والعلل والاسباب وغيرها فان كان الشرع بمعنى الدين كانت الشعاير شاملة لاعلام الاعتقاديات والعمليات والاحكام على النسبة التامة الشرعية مطلقا سواء كانت اصلية كالحكم بان الله تع متكلم او فرعية كالحكم بان الوتر واجب كلها وان كان بمعنى فروع الدين كانت الشعاير مخصوصة باعلام العمليات والاحكام على النسبة التامة الشرعية الوضعية او آثار الخطابات المخصوصة لانفسها لانها داخلة في الشعاير وان كان بمعنى الشارع كانت الشعاير شاملة لاعلام الاعتقاديات والعمليات كما اذا كان بمعنى الدين سواء كان ح الشارع بمعنى المظهر لنوع الدين اعتبارا طبقية الوصف والاحكام على تقدير خصوص الشعاير باعلام العمليات اثر الخطابات لانفسها

لما تقدم او النسب الشرعية الزعية على تقديم شمولها لاعلام الاعتقاديات ايضا النسب
الشرعية مطلقا والاتفقية داخلة في الشعاير فيمتنع تنبيه الاحكام بها ايضا فان قلت
لا يجوز تنبيه الشرع بالشارع والا لوجب الانفار قلت بانه اقام الظاهر مقام الضمير ولالة
على اتصاف الله تع بالشارعية وايماء الى ان اظهاره الشعاير والاحكام باعتبار كونه
شارعا واحترازا عما يلزم الاضمار من توهم رجوع الضمير الى العلم كضمير اعلامه ويجوز ان
يراد بالشعاير اعلام طاعة الله تع ان كان بمعنى الدين او فروعه واعلام الطاعة ان كان
بمعنى الشارع واما كونها شاملة للاعتقاديات ~~والاعلام~~ والاعمال او مخصوصة بالا
عمال فيبنى على اختلاف معنى الشرع ويختلف ايضا معنى الاحكام بحسب ذلك كما تقدم الا
انها يحتمل جميع المعاني المذكورة مما جاز وامتنع في الوجه السابق فليتأمل فان قلت
كيف يكون الاعتقاديات اعلاما وهي امور باطنة قلت كونها باطنة لا يقتضي عدم
عدم دلالتها على الغير بل عدم ظهورها في نفسها وقد يزول ذلك بدليل من المنقول وغيره
ويجوز ان يراد بالشعاير اعلام الطاعة مطلقا وبالاحكام القضية وح اما ان يكون
اثباتها للشرع استعارة تخييلية دالة على استعارة مكنية هي جعله سلطانا او يكون
القصد الى زبدة الكلام وخلاصته دلالة على جلالة قدر الشرع كما في وسع كرسيه السموات
والارض على ما مر وهو في الوجهين بمعنى الدين او فروعه لا الشارع والا لم يكن اثبات
الشعاير والاحكام للشرع من التخييل وامتنع المصير الى زبدة الكلام لانه عدول عن الظا
بلا دليل **قوله** وبعث رسلا وانبياء انما عطف الانبياء على الرسل لتغاير
مفهوميهما وان تساويا صدقا او لان الانبياء اعم بناء على اشتراط الاتيان بكتاب او
شريعة ناسخة في الرسالة دون النبوة ونكرهما للتكثير والتعظيم اي ذوي عدد كثير واقدار
عظام **قوله** صلوات الله عليهم جملة دعائية معترضة بين الموصوف وصفته وضمير
عليهم يرجع الى مجموع الرسل والانبياء او الى كل واحد منهما وان كانت الصلوة على الانبياء
صلوة على الرسل بشرط تخليه كل من الرسالة والنبوة او باستقلاله في استحقاق التعظيم
وليكون دعاء الرسل على تقدير كون الانبياء اعم حاصلا بطريق القصد لتناسب تخصيصهم
بالذكر مع التقديم اذ لو حصل باعتبار دخولهم في العموم لم يناسب ذلك والتاكيد باجمعين

فانوقه

زيد تبعه لتفاوت مراتب الرسل والانبياء حتى لا يتوهم اختصاص الصلوة بالبعض
قوله الى سبيل الحق متعلق بهادين وهو صفة لمجموع الانبياء والرسل او حال او
اعتبر وصف التكثير والتعظيم في صاحبها الا لكان نكرة محضة بحسب تقديره والحق من اسماء
الله تع فسبيله ما يوصل اليه او ما شرعه وبينه مما يوصل الى مقاصد في الدارين او المراد
بالحق ما يطابق الواقع فسبيله ما يوصل اليه من الادلة ويجوز ان يكون المقصود اثبات
سبيل له جعله مقصدا فيكون استعارة تخييلية مع المكنية ومندرجا في الوجه الاول او تشبيه
سبيل لايصاله الى مقاصد عالية مع اضافة المشبه به الى المشبه على طريق البيان كما في لجين
الماء والهداية الدلالة على الطريق الموصل الى المط ولتعدد المطالب والطريق قدم
الظرف دلالة على الحصر مع الاهتمام ورعاية للسجع **قوله** واخلفهم من خلفه بمعنى جاء
بعده او صار خليفة له والهمزة للتعدية الى المفعول او قياسا ويحتمل انه وجد اخلف بهذا
المعنى في بعض الكتب او الاستعمالات وان لم يجد والحاصل بهمزة التعدية فيما يتعدى بنفسه
الى مفعول واحد هو المفعول الثاني عند البعض والمفعول الاول عند الاكثرين فتقديم
ضمير الانبياء على الاول لانه مفعول اول وارد على الاصل وعلى الثاني لانه مفعول ثان عدول
عن الاصل بناء على زيادة شرف الانبياء وذكر ابن مالك ان العدول بهذا الاصل يمتنع في مثل
هذه الصورة اعني فيما اذا كان المفعول الثاني ضميرا والاول ظاهرا نحو الدرهم اعطيته
زيدا كما انه واجب في عكسها نحو زيدا اعطيته درهما **قوله** الى سنن سننهم متعلق بهاعين
وهو صفة او حال وتقديم الظرف للحصر والاهتمام ورعاية الفاصلة والسنن الطريق
الواضح والسنة السيرة والمراد اثبات طريق لسنتهم تشبيها لها بمقصد على طريق الاستعارة
التخييلية والمكنية او تشبيه سنتهم بطريق لايصالها الى مقاصد سنية مع اضافة المشبه به الى
المشبه ولا خفاء في دلالة المقام على ان المراد بالعلماء علماء هذه الامة فان قلت ح
لا يكون سننهم على عمومها لانتساخ بعض الشرايع السابقة قلت ما نسخ لم يبق سنتهم
ثم يدعون الى جميع ما هو سنتهم وقت الدعوة وذلك كاف في عمومها انما اكتفى بدخول نبينا
في العموم من غير تخصيص له بالذكر كما هو المعهود ليجعل علماء امته قائمين مقام جميع الانبياء
فيشير به الى ان شرايع من قبلنا قد يكون حجة في شريعتنا والى ان شريعتنا خلاصة الشرايع
كلها رعاية لمناسبة المقام وله في ذلك تعظيم عظيم على ان مدح غيره من الانبياء بنبي عن مد

حه

وثنائه لانهم تابعون له داخلون تحت لوائه ونعم ما قال ابو نواس اذا اجرت الالفاظ
يوما بمدحة لغيرك انسانا فانت الذى نعني فانه وان كان في مدح الامين احد الخلفاء
احلا حق بان يكون في مدح الامين سيد الانبياء قوله يسلكون صنعة بعد صنعة لعلماء
او حال او استيناف ولم يوجد من اثرت الحديث روية وصنيع عنهم للانبياء والاجتهاد
في العرف استفراغ الفقيه الجهد لتحصيل الظن بحكم شرعي وربما يخص بالقياس وهو المناسب
ههنا اى يسلكون فيما لم يؤثر فيه كتاب او خبر هذا النوع من السلوك الذى هو الاجتهاد
او المراد اثبات مسلك اى طريق للاجتهاد دلالة على جعله مقصدا فيكون استعارة تخييلية
مع المكنية او تشبيه الاجتهاد بمسلك اى طريق لايصاله الى الحكم الشرعي والاضافة كما في لجين
الماء ويسلكون ترشيح للتشبيه او استعارة في مسلك الاجتهاد لا لذكر السالك سابقا
كما سبق الى بعض الافهام اذ لا تعلق له بهذا المقام وكذا مسترشدين ترشيح لهذا التشبيه
او الاستعارة وهو حال من فاعل يسلكون وذلك اشارة الى الاجتهاد او السلوك وايثار
ما وضع للاشارة الى البعيد تنبيه على بعد درجة المشار اليه وهو ولى الارشاد اى ولى
والتصرف فيه جملة اعتراضية او حال وفي الكلام اشارة الى صعوبة امر الاجتهاد وجواز
الخطا فيه قوله وخص اوايل المستنبطين الاوايل جمع اول والمراد بالمستنبطين
هو العلماء المذكورون اولا وانما اقام الظاهر موضع الضمير ليجعل اجتهادهم بمنزلة الاستنباط
الحقيقي وهو استخراج الماء دلالة على المشقة وتشبيها لعلومهم بالماء فانها سبب
لحيوة النفوس كما ان الماء سبب لحيوة البدن والمشهور ان المراد باوايلهم ابو حنيفة
واصحابه رضي عنهم لدلالة الحال ويؤذن بغاية الكمال وان كان اللفظ اعم والتوفيق
جعل الاسباب موافقة في السبب ومعنى تخصيص الاوايل به تقدمه عليهم بالنسبة الى الاواخر ح
او تقدمهم عليه بالنسبة الى خلافه اذ الباء بعد فعل التخصيص يدخل على كل من المقصور
والمقصور عليه وكلمة حتى تدل على التدريج ويتعلق بالتوفيق ينبغي غناء اللام التي
هي صلة او بخص ويعرف منه الموفق له والمقاصد عبارة عن المقاصد المطلوبة في العلوم
ويعرف في تخاطب كل علم الى مقاصد كالقواعد الفقهية بالنسبة الى الفقهاء والمراد
بالجليل الجلي وبالدقيق الخفي ويرد الى من كل جلي والنكتة فيه مع ان الجليل في
مقابلة الدقيق اجلى رعاية الطباق من وجهين للتلازم بين الجلالة والجلاء والدقة

والخفاء

والخفاء فكانه قابل الجلي بالخفي والجليل بالدقيق وكلمة من للبيان اى مسايل من كل
حكم جلي وخفي فيعم جميع الاحكام اذ الجلاء والخفاء امران نسبيان لا يخلو حكم من احدهما
وقيل اراد الاحكام القياسية والاستحسانية وعلى هذين الوجهين هذا مبالغة واد عاء
تنزيلا لموضوعاتهم منزلة الكل لكثرتها ونظرا الى اندراج البعض الآخر فيها وضعوا
من قواعد الاستنباط وتنكير مسايل للدلالة على مطلق الجمع فيحصل الشمول من البيان
ويكون تفصيلا بعد الاجمال وجاز من ذلك ان يراد به التكثير ايضا ومن جعله للتقليل
بناء على موضوعاتهم مع كثرتها في ذاتها قليلة بالنسبة الى ما يمكن وقوعه ثم جعل من
للبيان فقد ناقض وكانه اراد ان التنكير رمز الى ذلك لانه يفيد القصد اليه نعم
ربما يندفع التناقض بحمل التنوين في جليل ودقيق على الافراد النوعي الا ان التقليل
لا يلايم الغرض وهو مدح الاوايل وتفضيلهم على الاواخر ويابى عنه ما يابى عن الاستغرا ق
بل الاظهر انه للتكثير ويجوز ان يكون من لابتداء الغاية اى وضعوا مسايل من كل
دليل جلي ودقيق وتنوينهما فيهما للافراد الشخصي بناء على المبالغة او النوعي وتنكير مسائل
كما هو في التكثير على التقديرين فان قلت كلمة كل في النكرة تفيد ان كل فرد كان ليس معه
غيره الى تواتر من الاصول فامتنع بيان مسائل بكل جليل ودقيق على ارادة الافراد الشخصي
وهو ظاهر ولم يصح الابتداء ايضا ضرورة انه يقتضي حصول مسائل من كل دليل مع القطع
بان بعض الادلة ليس كذلك قلت يعتبر ما يؤول اليه معنى كل جليل ودقيق لان
الحكم على كل فرد يستلزم الحكم على جميع الافراد فكانه قال من كل الجلايل والدقايق ونظيره
كثير قوله عن ان الكلام السابق موهم لاستغناء الاواخر عن وضع مسائل
واستنباط دلايل دفع ذلك الوهم بان الحوادث يتجدد بحسب الازمنة ولا ضابط لجميعها
فربما يقع في زمان ما لم يظهر حكمه ولا دليله قبل ذلك فيحتاج الى وضع حادث واستنباط
جديد والانتصاب غير بانه استثناء منقطع بمعنى لكن وربما يجعل متصلا بتقدير اى
ما وجد الاواخر داعيا الى الاجتهاد آخر وما كان الحاصل عليه غير ان الحوادث متعاقبة
الوقوع اى يقع شيئا فشيئا لا يجتمع ولا ينقطع والحوادث والنوازل والوقايع بمعنى الا
ان فيها سيما لحدوثها اى لكونها بعد ان لم يكن حوادث ولتوهم انحطاط وسقوط فيها
من الاعلى الى الاسفل نوازل ووقايع والنطاق نوع من النبات او المنطقة واللام

في الموضع للعهد اشارة الى ما وضعه الاوائل والمراد تشبيه الموضوع بنطاق فاضافة بيانية
او اثبات نطاق له على وجه التخييل والتحقيق بجعل النطاق مستعارا للموضع فالاضافة بمعنى
اللام وذكر الضيق ترشيح وفي وصف الحوادث بافراد الكثرة بسط معذرة عن الاوائل بانه
يوظ منهم **قوله** واقتناص الشوارد مبتدا خبره بالاقتباس من الموارد والجملة معطوفة
على قوله غير ان الحوادث الخ او حال تعقيب لبيان الحاجة الى الاجتهاد بتعلم طريقه والتنبيه
على تمكن الاواخر منه كالاوائل والاقتناص الاصطياد والشوارد جمع شاردة وهي النافرة
واريد بها الاحكام التي لم يظهر على الاوائل او التي خفيت في انفسها لخفاء مداركها والا قتباس
استفادة العلم واصله في النار من القبس شعلة منها والموارد بمعنى الشارع مجاز عن الادلة
لانها موارد الاحكام او العقول المتعطشة الى زلال العلم ولا يخفى ان الادلة ههنا
النصوص والاقيسة دون الاجماع لان احكامه ظاهرة غير نافرة عن الاوائل فلا يكون
شوارد بالمعنيين وخص هذا الكلام في عامة الشروح بالقياس وح جاز ان يكون الشوارد
بمعنى الاحكام المذكورة والمراد الاصول لانها موارد الاحكام او العقول او الادلة
او العلل وان يكون الشوارد بمعنى العلل الخفية في انفسها وعلى الاوائل والموارد والاصول
او الادلة اي استفادة احكام الفروع يكون من الاصول او استنباط العلل التي يستند
اليها احكام الفروع يكون من الاصول او الادلة بمعنى النصوص والاجماعات لا القياس
وقوله والاعتبار بالامثال الجملة اخرى مسوقة للترغيب في القياس بانه من خصال
الرجال البالغين غاية الكمال لانه نفس مضمون الاقتباس من الموارد او فحواه المعنى مشار
على ما قال ابو ح رح علمنا هذا رأي ويجوز ان يكون الاعتبار معطوفا على اقتباس الشوارد
ومن صنعه الرجال خبر اعنهما والغرض الترغيب في الاجتهاد والايماء الى ان الاواخر في التمكن
منه كالاوائل والموارد ح لا يتناول الاجماع ايضا لما تقدم بل هي النصوص فقط بدليل
ذكر الاعتبار بعده او يتناول الاقيسة ايضا وذكر الاعتبار ثانيا لزيادة الاعتناء به اما
اذا خص هذا الكلام بالقياس فالمعنى ان استفادة احكام الفروع من الاصول بطريق
الاعتبار او استنباط العلل من الاصول او الادلة ورد الاشياء الى ما يماثلها في تلك
العلل من صنعه الرجال فالادلة ح هي النصوص والاجماعات لا القياس ولا خفاء
في حسن ذكر الموارد ههنا في نفسه لما بين العلم والماء من التناسب مع الاقتباس

لمائيه

لمائيه من اعتبار استخراج النار من مجتمع الماء تلويحا الى اشتراط مزيد الزكاء مع اقتباس
الشوارد ولانها تقتضي في شارعها غالبا **قوله** وبالوقوف متعلق بقوله بعض قدم
للحصر والماخذ الادلة والنواخذ افواس الحكم جمع ناخذ وهي اربع ينبت بعد البلوغ
ويقال عض على الامر بناخذه اي اتقنه والظاهر ان ضمير عليها يرجع الى ما دل عليه الماخذ
من المسائل الموضوعة سواء كانت من وضع الاوائل او الاواخر او الى مسائل في قوله
حتى وضعوا مسائل من غير اعتبار تقييدها بكونها موضوعة للاوائل او الى الشوارد اذا
اريد بها الاحكام الخفية المدارك مطلقا لان الغرض هو الاشارة الى فائدة ما جرت به عادة
القوم في كتبهم من ذكر الادلة على ما اتفق وضعه لهم وللمن بعدهم يعني ان الوقوف على الماخذ
هو السبب في اتقان الموضوعات فلا بد من التوقيف عليها **قوله** وقد جرى لا يخفى
على الناظر ان من المقدمات السابقة يظهر الداعي الى تاليف كتاب جامع للاوضاع القديمة
والجديدة مع ادلتها وبه لا يتم المقصود اذ لا يتعين به المؤلف ولا الكتاب فعقبه لحديث الوعد
ليتبين جهة تاليفه للشرح المذكور فهذه الجملة عطف على الفعلية التي قبلها او حال يتعلق
بقيد مفهوم ما سبق اي يثبت الداعي الى تاليف كتاب كذلك وقد جرى وفي هذا اللفظ
اشارة الى صعوبة الامر في ذلك الوعد واستقصار النفس عن القصد اليه وضميرا شرحها
للبداية اذ لا يجب تذكير الضمير العائد الى ذي العائد من علم المذكر كالغير الحقيقي وشرحا
مفعول مطلق بالنظر الى معناه المصدري موصوف بالجملة ومرجع الضمير فيها باعتبار ما يحصل
منه او هو المرسوم باذكر لا المعنى المصدري فان قلت اليس هذا جمعا بين الحقيقة والمجاز
قلت لا لان المراد بهذا المعنى المصدري لكن الوصف وعود الضمير اليه باعتبار الحاصل
منه لا انه مراد ايضا ويجوز ان تقدر مضاف الى اسم اثره ونتيجته وقد يقال اريد بلفظ
الشرح معناه المصدري وبضميره الكتاب المشروح به على طريق الاستخدام وانت خبير بلزوم
جعل الجملة ح صفة الكتاب ايضا او الاكتفاء في الربط بما بين مرجع الضمير والموصوف
من التعلق الذي باعتباره صح جعله موصوفا **قوله** فشرعت فيه اي في ذلك الشرح
والوعد يسوغ اي يجوز والجملة حال من فاعل شرعت وبعض المساغ مفعول مطلق
وانما قال ذلك مع ان التاليف في العلوم الدينية لكونه بدعة حسنة جائز مطلقا بل
مندوب قرب بالوعد من الوجوب لحقير النفس وتعظيما لشان التصنيف **قوله**

وحين الحاد على حكايت حال الماضية وايكن عنه على تضمين معنى التباعد والاعراض اى ايكى
متباعدا معرضا عنه واتحاد النزاع مفعول مطلق للنوع وتمنيت اى علمت عامل فى حين والجملة
عطف على شرعت وانما عطفها بالواو لا بهم مع تراخى البين اكتفاء بالظرف والنبه العليل
لان العليل ينبه اى يطرح ولا يبالى به وتيال الجب فى الكلام والامرا ذا بالغ فيه وضمير لاجله
يرجع الى النبد او الاطناب وقوله فرحت عطف على حشمت لانه مترتب عليه مسبب منه
والعنان التوجه والعناية الاهتمام ويروى عنان العناية والمشهور ابلغ فان قلت ان اراد
بالكتاب الكفاية فهجرانه لا يندفع بصرف العنان الى شرح آخر وكان الظاهر اراد الضمير وان اراد
البداية فاطناب الكفاية لا يقتضى الى هجرانه قلت اراد الكفاية وفى اندفاع ما يترتب على هجرانه
بذلك كفاية وان لم يندفع بهجرانه والمعنى انى خشيت ان يهجر الكفاية لطوله ويبقى البداية بلا
شرح ينتفع به او يفوت غرضى من التاليف وهو بقاء الاسم ودوام الذكر بالخير فالفت شرحا
آخر يسيرا مستورا ويكون مشتملا فى جهات الرغبة ويخلو عما فيه من اسباب الهجران فاشار الى
الاول بقوله اجمع والى الثانى بقوله تاركا وموشحا وهذا كما لطايف من فراق خليل ربما
يتخذ خليلا آخر ليس مستورا وانما اقام الظاهر مقام الضمير رعاية للسجع ومبالغة بانواع خشية الهجران
على صريح لفظه وقيل اراد البداية ولذلك لم يضمر فان هجران الشرح ربما يفضى الى هجران المشروح
قوله اجمع صفة اخرى لشرح آخر او استيناف وجمع الشيء جعله والرواية مصدر
بمعنى المروى والمتن من الارض الرجال الصلب والمتن الظهر ايضا والدراية العلم واريد بها
الدليل ههنا تجوزا من السبب باسم مسببه المقصود منه فعيون الرواية مختارات ما روى
من السلف ومتون الدراية القوية من الحجج ويجوز ان يراد بالمتون الظهور وبالدراية العلم ويجعل
ما يقوى من الادلة كانها ظهور للعلم بها يتقوم ويتقوى كساير الاعضاء بالظهر **قوله**
تاركا حال من فاعل اجمع وكذا موشحا وللزوايد معمول تاركا وزيادة اللام لتقوية العمل وفى كل
باب متعلق بتاركا او الزوايد اى فى كل باب من ابواب الكتاب ومن يابى الرواية والدراية
وبهذا النوع دون ذلك او ذاك لترتب الاول بعد حيث لم يوجد منه ولم يشرع فى الثانى والاسهاب
الاكثار فى الكلام **قوله** مع ما انه يشتمل دفع لتوهم الاخلال اللازم للاختصار غالبا
وتشحب بمعنى تجر اى يتنوع ومع للمقارنة وما زائدة وموقعه الحال عن كل باب او عن ضمير فيه
او عن شرح آخر **قوله** واسأل الله جملة اعتراضية او معطوفة على صرفت والعدول

الى المضارع الاستمرار او على اجمع او حالية بتقدير المبتدا اى انا اسأل الله ويحتمل لم يرد
الاستدعاء وصح العمل بكونه بالسعاية وان يكون ذلك بعد اختتام ما اراده والكلام مسوق لهما
او لواحد منهما فيكون اشارة الى الآخر حتى ان من سمت غاية للتوفيق او للسؤال والضمائر المتصلة
الضمير فى اتمامها او اختتامها راجعا الى الشرحين وان كان فى اتمامها واختتامها بافراد الضمير من
ارادة الهداية وجه صحة ايضا وبهذا يظهر جواز كون حتى غاية لصرف العنان الى شرح آخر والسمو
العلو والاطول والاقصر من حيث العبارة والاكبر والاصغر من جهة الحجم فعطف الاكبر على الاطول
والاصغر على الاقصر لتغاير المفهوم ومعنى اعجله الوقت عنه حمله على العجلة صارفا عنه اى عن الاكبر
او مزيد الوقوف لارادة صرف بعض الاوقات الى اعراض عنه **قوله** والناس فيما يعشقون
مذاهب اى فى عشقهم او بها فى حق ما يعشقونه مذاهبه وقبله على لوميح العام به وقعه
ليحمل على الشوق والدمع كاتب ومن عادتى حب الديار لاهلها وللناس الخ اى يحب على
فان كان هذا اخبار عن الوجوب وهو اظهر كان من عادتى عطفا عليه او اعتراضا او حالا
عن المجرور فى على وان كان انشاء وايجابا على نفسه فالظاهر انه اعتراض او حال وقوله وللناس
يحتمل العطف على من عادتى والاعتراض والحالية **قوله** والفقه اى الفقه او العلم
الذى هو فن من فنون الكمالات خبر كلا مظنة وموقوفه **قوله** ثم سألنى عطف
على صرفت فظاهر الكلام ان المجموع الثانى هو الهداية والمسموع انه دفعها الاخير المفتتح
بكتاب البيوع وكان الاملاء بسمرقند فى ذى العقدة يوم الاربعاء لسنة ثلث وسبعين
وخمسمائة **قوله** فافتتحه اى المجموع الثانى او املاءه والجملة عطف على سألنى
لا على صرفت والا لكان الافتتاح قبل السؤال ضرورة ان الفاء للوصل وثم للتراخى
وتجويز الكلام تقويه واتى وله بمعنى اقول وفى اختيار صيغة المبالغة مبالغة والمحاولة
طلب الشيء بحيلة **قوله** انه الميسر استيناف فى موضع التعليل للاستعانة به وطلب
التيسير منه على وجه الحصر بدلالة الكلام فى الجملة الاولى والمقام فى الاخيرين وتقديم على
ما يشاء وبالاجابة لرعاية السجع والاحسن ان يجعل كونه الميسر لكل عسير سببا لطلب
التيسير منه لانه انسب به وكونه قديرا على ما يشاء علة للاستعانة به لانه اشد ملايمة
بذلك واما كونه جديرا اى خليقا بالاجابة فراجع الى المجموع الامرين اعنى طلب المعونة والتيسير
ولا شك فى شمل حين **قوله كتاب الطهارات** جرت عادة الجمهور بابور

الاول ايراد الاجناس المختلفة في كتب مع تمييز الانواع بالابواب والاصناف
بالفصول ولا يخالف ذلك الا لنكتة تيسيرا للامر على الطالب وتسهيلا للوصول الى المطالب
الثاني تقديم الطهارات لان العبادات اهم مما سواها والصلوة افضل العبادات
واعلاها لانها بحكم الحديث عماد الدين واحب الاعمال الى الله تع واول ما يحاسب به
العبد مع انها اسهل الواجبات للاشخاص والازمان ثابتة في جميع الاديان ثانية للايمان
في الذكر غالبا على ما يظهر من تتبع الآيات بل مسماة به في قوله تع وما كان الله ليضيع
ايمانكم والطهارة شرط يتقدم عليها مخصوص من شروطها المتقدمة بكثرة المباحث وزيادة
التاكيد حيث لا يسقط اصلا والنية ايضا كذلك الا ان الطهارة اقدم منها في الوجود
واخص بالصلوة لاستواء النية الى جميع العبادات وقد قدم في كتاب الله تع ايجاب
ايجاب الوضوء على ارادة الصلوة مع زيادة اهتمام لشانه واستقصاء في بيانه الثالث
جمع لفظ الطهارة وان كان مصدرا على ارادة النوع او الحاصل بالمصدر كالعلوم والظنون
نظرا الى تعددها فانها اما اصلية كطهارة ماء السماء او حادثة والحادثة اقسام ضرورة
انها لا يكون الا بزوال ضدها عن المحل بفعل المكلف او لا بفعله مع تعدد كل من ضدها
والمحل وفعل المكلف فان ضدها الحدث الاكبر والاصغر والخبث والرطب واليابس
مما لا جرم او لا جرم له الى غير ذلك والمحل البدن والمكان والثوب والمرأة وغيرها وفعل
المكلف الغسل بالماء وبمايع آخر طاهر والدلك بالارض والفرك والمسح ونحوها ولا يزول
كل ضد عن كل محل بكل فعل بل فيه تفاصيل واعتبارات يوقف في هذا الكتاب وبالجملة
لما تعدد الطهارة لانقسامها اولا الى اصلية وحادثة وانقسام الحادثة باعتبار
ما هي لاجله وعنه الى اقسام مختلفة الاحكام جمع لفظها نعم لو افرد واريد به الجنس اعني
الحقيقة الصالحة للقليل والكثير صح لكن يفوت الاشعار بالتعدد وهو مهم في ابتداء
الكلام تنبيها للطالب على وجوب صرف الاهتمام فان قلت لام التعريف يبطل الجمعية
كما في لا اتزوج النساء فهذا الجمع والمفرد سواء قلت ذلك عند امتناع الاستغراق
وعدم العهد كما في المثال المذكور اذ لا يمكن جميع نساء الدنيا ليمنع نفسه عنه ولا معهودا
ايضا حتى ان المعهود بهذا اللفظ يجب ان يكون جمعا وانتفاء الامرين ههنا ممنوع
او المراد الاستغراق وشمول جميع الطهارات التي لا يحتاج اليها للصلوة ويمكن ان ينزل

ذلك

ذلك منزلة المعهود ولو سلم فاستواء هذا الجمع والمفرد ممنوع لما في لفظ الجمع من الاشعار
بالتعدد وان بطل معنى كيف وهذا الجمع لا يكاد يستعمل فيما لا يتعدد غايته انه يصدق على
الواحد والكثير بخلاف المفرد الرابع افراد لفظ الصلوة والزكوة والمشهور في وجهه
ان صيغة الصلوة متحدة هي الاركان المخصوصة واختلافها الى الفرض والواجب والنفل
وغيرها بالعوارض وانما يكتفى بالايماء عند الضرورة اقامة لبعض الركوع والسجود
مقام الكل وصلوة الجنازة مجاز لانها بعض الصلوة المطلقة وذكرها في كتاب الصلوة
كذكر سجدة التلاوة فيه وكذا الزكوة متفقة في تمام حقيقتها التي هي ايتاء جزء من المال
والاختلاف بالعوارض بخلاف الطهارات فانها حقايق مختلفة من الوضوء والغسل
والتيمم وغير ذلك وانت خبير بان هذا مبني على اتحاد الطهارات في معنى الطهارة فليس
كاتحاد الصلوة والزكوة فيما ذكر وان اختلافهما ليس كاختلاف الطهارات وايضا جعل
هذا الوجه مطردا في جميع ما جمع وافرد مما اضيف اليه الكتب غير ظاهر ولعل من تعلق ههنا
بهذا الوجه يجعل السبب في بعض المواضع غير هذا **قوله** قال الله تع يا ايها
الذين آمنوا الآية ربما تقدم الدليل وتفرع عليه لتقدم رتبة الاصل وان كان الشايع
تاخيره لتاخير الحجة عن الدعوى وآثر ههنا التقديم ليكون الابتداء بكلام الله تع والمراد
بالقيام الى الصلوة ارادتها لان من قام الى الشيء كان قاصدا له او اراد القيام
اليها تعبيرا بالفعل عن ارادته لانه مسبب عنها ففيه المجاز وايا ما الى ان العبادة
يجب ان يسارع اليها ولا ينفك ارادتها عن فعلها ومن منع وقوع المجاز في كلام الله
فسره بحقيقة الانتصاب لا محالة وليس المراد به مباشرة الصلوة ولا القيام اليها
بحيث لا يتخلل بينها وبين القيام فعل اصلا والا لكان هذا ايجابا للوضوء في الصلوة
او بعدها ولا نزاع لاحد في ان المتبادر التاكيد بهذا الامر متكرر وانما اختلفوا
في ان تكراره لذات الامر او لتعلقه بالشرط او لغيره من الادلة كما ذهب الجمهور الى
ان الصلوة او القيام اليها سبب لوجوب الوضوء بدليل لا لان هذا الكلام
او دليل آخر وتكرر السبب سبب لتكرر المسبب والظاهرية لما اوجبوا العمل بالظاهر ومنعوا
وقوع المجاز في القرآن لزمهم حمل الامر على الايجاب واعتبار دخول الطاهر والمحدث
في عموم الخطاب فذهبوا الى ان الوضوء واجب لكل صلوة وذكر شمس الائمة السرخسي

ان سبب الوضوء هو القيام الى الصلوة عندهم ثم اورد عليهم ان هذا يستلزم عدم
عدم التمكن من الشروع في الصلوة فان من جلس وتوضا ثم قام يلزمه وضوء آخر
وهلم جرا واجيب بان الجلوس لا يلزم في التوضي والاشتغال بالوضوء لا يوجب
انتهاء القيام الى الصلوة ليثبت قيام آخر ويتجدد به وجوب الوضوء فان قلت يجب
التوضي بعد القيام لدلالة النص فثبوت قيام آخر لاداء الصلوة ضروري قلت وجوبه
بعد انتهاء القيام ممنوع اذ ليس الكلام نصا ولا ظاهرا فيه وبعد حدوث القيام لا يفيد
تسليمه اذ لا يلزم منه ثبوت قيام آخر لا يقال عدم التمكن من اتمام الصلوة لازم في هذا
القول لان القيام في الركعة الثانية يوجب وضوءا آخر لانا نقول القيام في الركعة
الثانية قيام في الصلوة لا اليها والفرق بين واما عامة العلماء فقد اختلف في كلامهم
بناء على ان الامر يحتمل الايجاب وغيره وان كان حقيقة في الايجاب مجازا في غيره بل كونه
حقيقة في الايجاب مما اختلفوا فيه والخطاب ايضا يحتمل عمومه للطاهر والمحدث
وخصوصه باحدهما لكن لم يذهب احد الى ان الامر للايجاب والخطاب مخصوص بالطاهر
ولا الى ان الامر للندب والخطاب مخصوص بالمحدثين بل زعم بعضهم ان الامر للندب والخطاب
مخصوص بالطاهرين وبعضهم ان الامر للطلب مطلقا والخطاب عام فالوجوب على المحدث
في الوجهين بدليل آخر من الاجماع القطعي والسنة المتواترة وبعضهم ان الامر للايجاب
والخطاب عام لكن نسخ الوجوب على الطاهر بالسنة فقد روى بريدة عن النبي عم انه يوم
الفتح صلى الصلوات بوضوء واحد اخرجه مسلم والترمذي والنسائي وذكر في صحيح البخاري
وغيره من الكتب احاديث في هذا المعنى وما يروى ان المائدة آخر سورة نزلت انما يمنع
النسخ بالكتاب لا بالسنة فان قلت قوله عم المائدة من آخر القرآن نزولا فاحلوا حلالها
وحرموا حرامها يدل على ان جميع احكامها ثابتة غير منسوخة لا بالسنة ولا بالكتاب قلت
لو سلم دلالته على ثبوت جميع الاحكام فلم لا يجوز ان يكون هذا الحديث ايضا منسوخا
واما القول بان الامر لمجموع الايجاب والندب والخطاب عام والمراد الوجوب
على المحدث والندب على الطاهر فمما لا يلتفت اليه والاقرب ما ذكره الاكثرون من ان
الامر للايجاب والخطاب مخصوص بالمحدثين لوجوه احدها ان الحدث معتبر في التيمم
بالنص فيكون معتبرا في الوضوء ايضا لان البدل لا يخالف الاصل في الشروط والا

ولا يرد كون

ولا يرد كون النية شرطا في التيمم دون الوضوء اذ المراد شروط الوجوب لا الصحة كيف وانتفاء
الاصل شرط لصحة البدل ولا يتصور اشتراطه لصحة الاصل الثاني ان تعليق الطهر الاكبر
بالحدث الاكبر في قوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا يدل على تعليق الطهر الاصغر بالحدث الاصغر
الثالث ان الايجاب احداث الطهارة يقتضي بعدم ما ينافيها من حدث او خبث
الرابع ان القيام المطلق يكون عن الاضطجاع المقابل له من كل وجه وهو كناية عن النوم
وهذه اشارة ضعيفة جدا الخامس ما ذكر في الاسرار ان الآية نزلت والصحاب
غرسوا بموضع فالمعنى اذا قمتم عن التوس والنوم وهذا ايضا ضعيف والوجه هو الاول
وكان الاربعة الاخيرة مؤيدات له والا فتقييد اطلاق الكتاب بهذه الوجوه محل نظر
السادس ان النص مصروف عن ظاهره لتعذر العمل به فيجوز تقييد اطلاقه بحديث يوم
الفتح وان لم يجز ذلك ابتداء لانه خبر الواحد والحق ان الاحاديث المخرجة في كل من كتاب
البخاري والمسلم لا تتقاصر عن درجة الشهرة سيما الحديث الذي توافقا على اخراجه
ووافقهما غيرهما من اعلام علم الحديث على ما سياتي بيانه فتقييد الكتاب بهذا الخبر وما
روى في معناه لا يحتاج الى اعتبار تعذر العمل بظاهره واطلاقه وقد عرفت ما فيه
على انه انما يتم اذا كان ظاهره وجوب الوضوء لكل قيام وهذا ما ذهب اليه البعض
زاعما ان سببية القيام الى الصلوة ومعنى الكلام فاغسلوا للقيام اليها كما يقال
اذا رايت الاسد فخذ حذرك اي لرؤية الاسد ويؤيده ما يقال ان قول الشارع ان
كان كذا صريح في سببية الشرط للجزاء لكن المشهور الذي ذهب اليه الجمهور ان معنى
الكلام فاغسلوا للصلوة وخذ حذرك للاسد الا ان الشافعية جعلوا العلة متعلقة
بالمطلوب اعني الغسل فيفيد اشتراطا مقيدا مخصوصا في الوضوء والحنفية بالطلب
فيفيد سببية الصلوة لوجوبه ويدل على كون الصلوة سببا ما هو العمدة في اثبات السببية
عندهم وهو الاضافة المعنوية لاقوى وجوه الاختصاص لان الوضوء يضاف الى الصلوة
لا القيام اليها واستدل على ذلك ايضا بان الوضوء شرط للصلوة فيجب ان يكون قياسا
على ساير الشروط من استقبال القبلة وستر العورة والطهارات عن النجاسة
الحقيقية واعتبارا بالسعي في الجمعة والشهود في النكاح وذلك لان الشرط تابع
للمشروط فلو وجب بسبب آخر لكون تابعا لسببه لا للمشروط ونوقض هذا الدليل

بالايمان فانه شرط للعبادات ولايجب بها واجيب بان الايمان من حيث كونه شرطا
للعبادات واجب بها ولاينافى ذلك وجوبه بسبب آخر ولكنّا نقول لما جاز التعدد فى
الاسباب ظهر ان تبعية شئ لشئ لاينافى تبعيته لشئ آخر فلا يلزم من تبعية الشرط
لسببية عدم تبعيته ولانسلّم انّ ساير الشروط واجب بالصلوة بل واجب بما يجب
به الصلوة ولهذا ذهب البعض فى الوضوء وقد يقال الكلام فى الشرط المحض وهو
يتبع بالذات الا المشروط فلو وجب بسبب آخر لايكون شرطا محضا وفيه بحث وقيل
سببه الحدث للدوران معه وجودا وعدما لانه الصلوة ورد بالسبب يجب ان يكون
مفضيا الى المسبب مجتمعا معه فى الوجود وعدما لانه الصلوة ورد بالسبب يجب ان
يكون مفضيا الى المسبب مجتمعا معه فى الوجود كدلوك الشمس للصلوة وشهود الشهر
للصوم والحدث ينافى الطهارة ويزيلها فكيف يجامعه ويفضى اليه فان قلت للحدث
ينافى وجود الوضوء لاوجوبه الذى هو المسبب قلت المطلوب بالوجوب هو الوجود
فيجب ان يلائم سبب الوجوب لافضائه اليه بالآخرة والسند لايلائم بالدوران فاسد
لانه لايدور مع الحدث فقط كما لايدور مع الصلوة وحدها وانما يدور معهما جميعا
قوله فرض الطهارة الاضافة للتوزيع والسببية وفرض الشئ ما لابد له لذلك منه في وجوده
وجاز ثبوته بدليل ظنى والشئ الفرض ما يثبت لزومه بدليل قطعى ويكفر جاحده وقد يطلق
على ما يلزم عملا وان جاز ان يخالف اجتهادا كالوتر عند ابى حنيفة فالاضافة الفرض الى
الطهارة بمعنى اللام اى ما لابد لها منه ويتوقف وجودها عليه غسل الاعضاء الثلثة
ومسح الراس فان قلت لايدل النص على فرضية الغسل والمسح المذكور فى الطهارة
بل غاية الامر الدلالة على فرضيتهما مطلقا اجيب بان ايجابهما عند ارادة الصلوة
دليل ظاهر بالنسبة لما من يعرف طهارة شرعية تسمى بهذا الاسم وتجب عند ارادة
الصلوة على انهما فرضان فيها بل ركنان لها لكن لم يقل ركن الطهارة اذ لم يتعلق باثبات
ركنيتهما غرض يعتد به وقيل الاضافة بيانية اى الطهارة المفروضة مجموع هذا الغسل
والمسح اللهم الا ان يقال لا دليل على ثبوت ركن آخر والطهارة ههنا بالمعنى الشرعى
المقابل للحدث والاعضاء الثلثة الوجه واليدان والرجلان وانما جعل اليدين وكذا الر جلين
عضوا واحدا مع انهما عضوان لاتحاد الاسم والفرض والخطاب ولاخفاء فى تناول

النفس

النفس جميع الوجوه والرأس ومقابلة الجمع بالجمع فى وجوهكم ورؤسكم لانقسام الآحاد على
الآحاد واما تناوله جميع الايدى والارجل ففى خفاء لان مقابلة الجمعين فى ايديكم ان كانت
لانقسام الآحاد على الآحاد يتناول احدى اليدين فقط وان كانت لاعتبار الكل بالكل بلا
ملاحظة الافراد يحتمل ان يتناول احديهما فقط بالنسبة الى جميع المخاطبين وان لايتناول كلاهما
ايضا بالنسبة الى البعض لصحة ان يقال قتل المسلمون الكافرين على ارادة هذا المعنى وان
لم يقتل كل مسلم كافرا وكذلك الكلام فى ارجلكم والجواب ان المراد هو الانقسام لكن لا
بصفة الوحدة من الطرفين لان عموم الجمع الموقف يقتضى غسل جميع الايدى والارجل بالنسبة الى
جميع المخاطبين فيكون المقابل بكل مخاطب جميع ما يخصه من مسمى اليد والرجل ولزوم الوحدة
عند تساوى افراد الجمعين لان الانقسام يقتضى ذلك نقضا اذ ظاهر الآية ان قوله تع
وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم اخبار بحمل كل واحد ما يخصه من الوزر لا وزر واحد ومن
قال لظهور انقسام الآحاد على الآحاد فى مقابلة الجموع على ما فى الجوامع كانه اراد الوحدة
من وجه وباعتبار لا من جميع الوجوه وجميع ما يخص كل مخاطب واحد من حيث الاختصاص
به والاضافة اليه وان كان متعددا فى ذاته لا يقال اعتبار الكل بالكل سواء ثبت الحكم
بكل واحد او لا يحتمل ولا دليل مع الاحتمال لانا نقول ذلك احتمال مرجوح للقطع بان اثبات
الحكم المتعدد يقتضى اعتبار كل واحد وفى حق ذلك الحكم حتى لو كان الحكم ثابتا للبعض كما فى قوله تع
نسيا حوتهما والساهى يوشع وقوله تع يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان وهما يخرجان من الملح الاجاج
كان من المجاز ولا يصار اليه الا عند تعذر الحقيقة وقد بنيت على هذا الاصل مسائل فى
الجامع الكبير بل من قال لامرأتيه ان اكلتما هذين الرغيفين فانتما طالقتين لا تحنث باكل
واحدة منهما كلا الرغيفين ولا باشتراكهما فى الكل كما هو مقتضى اعتبار الكل بالكل وانما تحنث
بان ياكل كل واحدة رغيفا بالاجماع وان كان ظاهر مقابلة الجمعين عند زفر وكذا عند ابى
يوسف فى رواية اعتبار كل فرد بكل فرد كما فى واجنبنى وبنى ان نعبد الاصنام اذ لا يجعله
هذا الكلام لامتناع ان ياكل كل واحدة منهما كلا الرغيفين ولا يخفى ان ايديكم وارجلكم
من هذا القبيل لامتناع ان يغسل كل مخاطب كل يد ورجل لنفسه ولغيره ولذلك لم يجب
هذا اجماعا فلا يقال ان احتمال خلاف الانقسام ههنا بل رجحانه عند زفر اوجب
الاحتياط بغسل الاخرى من اليدين والرجلين ليس كما ينبغى وقد يقال ما لا يتناوله

النفس بعبارته من الاعضاء المذكورة تتناوله بدلالته ثم لا خفاء في دلالة الآية على ان وظيفة
الرأس المسح ولا خفاء في ذلك وانما الخفاء والخلاف في الرجل بناء على ان ارجلكم قرئ
بالجر عطفا على الممسوح ظاهرا وهذه القراءة يلائم مذهب الشيعة وبالنصب عطفا على
المغسول وهذه القراءة يوافق مذهب اهل السنة فتعارض القراءتان والسبيل في مثله
على ما تقرر في الاصول ترجيح احديهما على الاخرى باعتبار السند ان لم يتساويا في القوة في
ذلك والا فالحمل على نسخ المتقدم بالمتأخر ان علم التاريخ بوجه ما والا فطلب المخلص من قبل
الحال او غيره والجمع بين المتعارضين ان امكن والا فالمصير الى دليل دونهما كالسنة والقياس
والتمسك بالاصل فان قلت لا تعارض بين القراءتين لامكان الجمع بين الغسل والمسح
فيجب كما ذهب اليه حسن البصري في رواية وداود ولو سلم فيمكن التوفيق باثبات التخيير
كما ذهب اليه الحسن في رواية ومحمد بن جرير اجيب بان الجمع بينهما جمع بين البدل والاصل
لما سيأتي ان المسح بدل عن الغسل وهو ممتنع شرعا والتخيير ابطال لموجب القراءتين اذ الامر
يقتضي الوجوب عينا واختيار الخلاف ما هو المعهود في وظائف الوضوء فالمصير الى الطرق
التي ذكرنا لما فيها من العمل بواحدة منهما في كل حال اولى اذا تمهد هذا فنقول لا يمكن التر برجح
باعتبار السند لتواتر كل من القراءتين اذ النصب قراءة نافع وابن عامر والكسائي
وعاصم برواية حفص وهم شطر القراء السبعة والجر قراءة ابن كثير وابي عمرو وحمزة وعاصم
برواية ابي بكر وهم ايضا شطر القراء السبعة فقالت الشيعة قراءة الجر اولى لتنالكو نها
محكمة في ايجاب المسح وقراءة النصب محتملة بان يكون عطفا على محل المجرور كقوله يذهبن
في نجد وغورا غائرا ~~[illegible]~~ والاتيان للمنصوب مع الجر للتورية تقليل ستماع حرف
العطف وعند تقدم المنصوب الصالح لان يعطف عليه بل معدوم لمكان الالتباس على
ان فيه اعتبار العطف على الابعد ووقوع الفصل بالاجنبي ولو فرضنا تساويهما فتساقطا
يسقط العمل بهما فيصار الى السنة وقد روى الطحاوي عن علي رض انه توضأ فمسح
على ظهر القدم وقال لولا اني رأيت رسول الله عم فعله لكان اني على باطن القدم احق
من ظاهره وعن ابن عمر رض انه كان اذا توضأ ونعلاه في قدميه مسح ظهور قدميه بيديه
ويقول كان رسول الله عم يصنع هكذا وفي مبسوط شيخ الاسلام عن ابن عباس انه
مسح على رجليه ثم اجزأه وهو رسول الله عم ولئن نزلنا عن هذا المقام فقياس الرجل

على الرأس

على الرأس بجامع سقوط الوظيفة عنهما في التيمم عند عدم الماء يقتضي كون وظيفتها المسح
عند وجود الماء ولاهل السنة ترجيح قراءة النصب متنا ثم التنزل الى انتساخ قراءة الجر
بها ثم الى التخلص عن التعارض من قبل الحال ثم الى ترك العمل بها والمصير الى السنة ثم الى
التمسك بالاصل بل القياس بيان الاول من وجهين احدهما ان الغسل محكم في معناه
والمسح يحتمله اما حقيقة لان الاسالة احد نوعي الاصابة فيحتمل في الرجل عليها واما مجاز
على طريق المشاكلة وهي التعبير عن الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كما في علفتها تبنا وماء
باردا اي علفتها ماء باردا اعني سقيتها او على طريقة الاستعارة يقال تمسح اذا غسل
اعضاءه غسلا خفيفا شبيها بالمسح فان قلت اريد بالمسح حقيقة بالنسبة الى الرأس
فكيف يراد مجازه بالنسبة الى الرجل واللفظ واحد قلت بل اللفظ متعدد لان العامل
مقدر بعد حرف العطف فيراد بالمذكور حقيقته وبالمقدر مجازه وفي هذه الوجوه تنبيه على
وجوب الاقتصار في غسل الرجل لانها مظنة الاسراف بصب الماء عليها واما الكناية
لان المسح باليد لازم لغسل الرجل عادة وفيه تنبيه على استحباب تلك العادة لئلا يبقى
لمعة وثانيهما ان النصب محكم في العطف على المنصوب حملا على اللفظ والحمل على المحل
بمنزلة مجاز منه لا يصار اليه الا عند تعذر الحقيقة والجر محتملة بان يكون على مجاورة اللفظ
لا موافقة الحكم واعتبار الجوار في باب الاعراب بدون حرف العطف ومعه شائع مستفيض
كقوله تع عذاب يوم محيط والله ان الله بريء من المشركين ورسوله فيمن قرأ بجر
رسوله وهذا ايضا بمنزلة المجاز الا ان القرينة قائمة وهي ضرب الغاية لان المسح لم يضرب
له غاية شرعا فلا يصلح المجرور المتقدم للعطف عليه بهذه القرينة فلا التباس واتى الالتبا س
في النصب على محل المجرور ويرجع بعدم المنصوب الصالح لان يعطف عليه وبهذا يظهر
انه لا وجه لايجاب الجمع بين الغسل والمسح ولاثبات التخيير بهذا النص واما الفصل
بالممسوح بين المغسولات فلافادة رجحان الترتيب وبيان الثاني ان قراءة الجر متقدم
على النصب تاريخا فانتسخ حكمها به لما روى الطحاوي باسناده عن ابن عباس رض انه كان
يقرأ وارجلكم ثم قال عاد الى الغسل وعن مجاهد انه قال رجع القرآن الى الغسل وقرأ
وارجلكم ونصبها وعن شهر بن حوشب مثله وعبد الله بن عمر رض قال تخلف عنا رسول
الله عم في سفرة سافرناها فادركنا وقد ارهقنا صلوة العصر ونحن نتوضأ ونمسح

على ارجلنا فنادى ويل للاعقاب من النار مرتين او ثلثا هذا حديث صحيح قال الطحاوى
فذكر ابن عمر رضى انهم كانوا يمسحون حتى امرهم رسول الله عم باسباغ الوضوء وخوفهم
فدل ذلك على ان حكم المسح الذى كانوا يفعلونه قد نسخ مما تأخر عنه مما ذكرنا وبيان الثالث
ان قراءة النصب محمولة على حال الرجل وقراءة الجر على حال التخفيف فان قلت هذا
انما يستقيم لو كان الممسوح فى حال التخفيف هو الرجل وليس كذلك بل هو الخف ولم
يذكر فى الآية الا الرجل اجيب بان الرجل فى قراءة الجر كناية عن الخف لما بينهما من
الاتصال والملابسة او نسبة المسح الى الرجل مجاز بناء على تلك الملابسة والموصوف
به حقيقة هو الخف هذا والاصح ان مسح الخف ثابت بالسنة المستفيضة كما سيأتى
وبيان الرابع ان النبى عم غسل الرجلين وامر به ووعد الثواب بفعله واوعد على تركه
اما الاول فالاحاديث فيه كثيرة مذكورة فى الكتب المعتبرة مشهورة بل متواترة معنى
على ما ذكره فى شرح الآثار واما الثانى فلما روى ان رجلا توضأ فترك موضع ظفر
على قدمه فابصره النبى عم فقال ارجع فاحسن وضوءك وقد ذكر فى الصحيحين وغيرهما
انه عم امر باسباغ الوضوء حين راى بعض الاعقاب يلوح ولم يمسها الماء واما
الثالث فلقوله عم فى آخر حديث صحيح واذا غسل رجليه خرجت كل خطيئة مشتها رجلاه
مع الماء او مع آخر قطر الماء واما الرابع فلما ذكرنا من قوله عم ويل للاعقاب من النار
وبيان الخامس ان الوضوء طهارة لتسميته بهذا الاسم المشتق من الوضاءة وهى
النظافة وبالطهارة مع ان الاصل اعتبار المعنى اللغوية فى الاسامى الشرعية وبجعل
الغسل يطهر او هو يقتضى كون الوضوء طهارة ولايجاب استعمال المطهر بطبعه وقوله تع
ولكن يريد ليطهركم اى بالتراب اذا اعوزكم التطهير بالماء ولا شك ان الاصل فى الطهارة
هو الغسل وانما انتقلت الوظيفة فى الرأس الى المسح لظهور الحرج فى غسله بناء على غيبته
عن العين ولا حرج فى غسل الرجل ان كانت ظاهرة كما فى اليدين فقياس الرجل على
اليد بجامع تيسر الغسل لكونهما بمرأى العين اقرب الى الفقه من قياس الشيعة ولذلك
لا يمسح الرأس فى الغسل بعدم الحرج اذ ليس تكرره كتكرر الوضوء ويمسح الرجل ان كانت
مستورة بالخف فى الوضوء اذ الحرج ثم لينه مثل الحرج فى غسل الرأس او اكثر على ان
مثل هذا الحكم لا يثبت بالقياس واما الجواب عن روايات الشيعة فبما ذكرنا

يتنبه

يتنبه عليه المتأمل **قوله** بهذا النص من كلام الشرح توضيح لمعنى الفاء السببية
الواقعة فى المتن والنص يطلق على ما يقابل المشكل وعلى الكلام المفهوم المعنى من
الكتاب او الخبر والمراد الثانى لا الاول اذ الامر ظاهر فى الايجاب بحيث نص عليه سيد الامام
ابو القاسم السمرقندى رحمه **قوله** والغسل الاسالة اطلق الاسالة والاصابة
واصاب فى الغسل لان اسالة كل ما يمكن ان يسال من الماء وغيره غسل ولذلك فسر
الامام شمس الائمة السرخسى بتسييل المائع وكذا اصابة ما يمكن ان يصب من اليد المبتلة
بالماء وبغيره واليد الغير المبتلة وغير اليد مسح ولذلك فسره فى مقاييس اللغة بامرار الشئ
على شئ لكن يشعر باشتراط المد فيه وهو قول بعض المشايخ الا يرى ان التيمم مسح ولا مآء
ولا يجب استعمال اليد فيه حتى لو تمعك فى التراب يجزيه ولا فى مسح الرأس والخف حتى لو مسحهما
بخرقة او اصابهما المطر او ادخلهما فى الاناء لا بنية المسح يجوز وكذا لو ادخلهما فى الاناء
بنية المسح عند ابى يوسف واما لا يجوز عند محمد رحمهما لان الماء يصير مستعملا باقامة القربة
به وهذا ايضا يحقق ان المسح يتحقق بدون اليد وما نقل عن الامام السرخسى ان المفروض
فى الرأس والخف والتيمم المسح باليد اذ هو المأمور به ظاهرا او يؤيده ما ذكر فى المغرب ان
من المسح امرار اليد على شئ فقد رده الجمهور بان دخول الآلة تحت الامر ضرورى لا قصدى
فيسقط اعتباره عند حصول المقصود به فان قلت من اين عرف ح لزوم استعمال
الماء فى الوضوء قلت من انتقال الوظيفة عند عدمه الى التيمم بقوله وان لم تجدوا ماء
فتيمموا صعيدا طيبا بقوله توقيف الغسل بالاسالة فاسد من وجهين احدهما ان
الاسالة اعم من الغسل لان التقاطر لازم فيه مع الاسالة خلافا لابى يوسف وثانيهما
ان الاسالة اخص منه لانها فعل اختيارى وهو غير لازم والحاصل ان بين الغسل
والاسالة عموما من وجه فلا يصح تعريفه بها لانا نجيب اما عن الاول فبان المراد
بلزوم التقاطر فى الغسل ان كان لزومه فيه على وجه الشرط فمسلم لكن لا يلزم منه كون
الاسالة اعم وان كان لزومه فيه على وجه الجزئية بان يكون الغسل عبارة عن مجموع
الاسالة والتقاطر فممنوع وحقيقته ان الغسل هو الاسالة ليس الا والتقاطر شرط
عندهما لان الاسالة لا تتحقق بدونه او لان التيقن بها موقوف عليه والامر قبل تقرر

بيرها وبين الاصابة وابو يوسف منع توقف الاسالة في تحقيقها والصق والتيقن بها
على التقاطر واما عن الثاني فبان المراد بعدم لزوم الفصل الاختياري ان كان عدم
لزومه في تادي الواجب فنسلم لان النظافة المطلوبة تحصل بالسيلان ايضا لكن
لا يلزم منه كون الاسالة اخص من الغسل وان كان عدم لزومه في مفهوم الغسل فممنوع
كيف والغسل المذكور في الآية مأمور به فيكون فعلا اختياريا البتة فيكون الاسالة كذلك
لم يكن هذا الكلام على ما ينبغي وبهذا يعرف ان توقيف بما يكون نصا في الفعل الاختياري ى
كان اولى اذ الاصابة ليست كذلك لانها تستند حقيقة الى ما لا يصح اختيار الفعل منه
يقال اصابة المطر واصاب السهم القرطاس وقيل اراد الفرق بين الغسل والمسح لان الغ يتهز
قوله وحد الوجه لما كان الوجه متصلا بما ليس من الوجه خلقة اراد ذكر حد فاصل
يميزه عما ليس منه وتبيين ذلك بتوضيح خطابه بالمواضع الاربعة وينتهي الى ما ابتدى منه
فالداخل في هذا الخط الظاهر من كل وجه هو الوجه ويخرج عنه داخل العين لانه يصير
باطنا بالغمض وما ينكتم من الشفة عند الضم على الاصح ومعنى قصاص الشعر منتهاه
واطلاقه يشعر بدخول موضع الصلع والنزعتين اعني ما انحسر عنه الشعر من جانبي الجبهة
في الوجه والاصح انها خارجة فالمراد منتهاه باعتبار العادة الغالبة فيدخل فيه موضع
الغمم وان لم يوجد فيه رواية صريحة في كتب اصحابنا والغمم ان يسيل الشعر حتى يضيق الجبهة
او القفا واسفل الذقن ينبغي ان يعتبر بما لا يدخل في الوجه كقصاص الشعر شحمتي الاذن
والا لكان حد الوجه عبارة عن مجموع بعضه داخل في الوجه وبعضه خارج وهذا غير
مناسب ولما كان الوجه ينتهي بحيث الذقن عند البعض وما تحت الذقن عند البعض جه
منه عند الاكثرين فاسفل الذقن ما رواه منتهى الوجه في الوجهين ثم اطلاق الوجه
يدل على ان المذكور حد له سواء كان مع اللحية او بدونها وقد صرح شمس الائمة السرخسي
باستواء الملتحي وغيره في الحد المذكور وهذا في غير الملتحي ظاهر وفي الملتحي انما يظهر
بعد تحقيق الكلام في حكم اللحية وهي اما خفيفة تبدو منابتها او كثيفة وغسل منابت
الخفيفة فرض نص عليه قاضي خان وشمس الائمة الحلواني وغيرهما والمراد بالمنابت
البشرة التي في اثناء الشعور لان المنبت الحقيقي لا يجب غسله بالاجماع للتعذر
وينبغي ان يكون حكم ظاهر اللحية الخفيفة كما في سيأتي في الكثيفة فان قلت

ذكر

ذكر في كثير من الكتب ان غسل ما تحت اللحية ساقط من غير استثناء الخفيفة ونقل في المحيط
والمبسوط لشيخ الاسلام خواهرزاده اتفاق الروايات في ذلك بل صرح في الايضاح
وتحفة الفقهاء وغيرهما ان غسل ما تحت اللحية الخفيفة ساقط عندنا خلافا للش فتح قلت
المراد باللحية في تلك الكتب الكثيفة بدليل تعليلهم سقوط ما تحتها باستتاره وصيرورته باطنا
وانعدام المواجهة به وكذلك الكلام في الشارب والحاجب وان اطلق الرواية في المحيط
وغيره لسقوط غسل ما تحتها والمراد بالخفيفة في كلام الايضاح والتحفة ما يصل الماء الى ما تحتها تبها
من غير مبالغة واستقصاء بدليل تعليل الايضاح في هذه المسئلة من جانب الشافعي
بعد الحرج في الغسل ومن جهته على ما تارحم باستتار محل الوضوء وانما يسقط غسل ما تحت
اللحية بهذا المعنى عند بعض الشافعية وعامتهم على ان الخفيف الساقط غسل ما تحتها
ما يتبين اي البشرة منها من خلاله في مجلس التخاطب واما اللحية الكثيفة ففيها روايات
احدها ان غسل ظاهرها الملاقي للوجه فرض لانه من الوجه كظاهر الحاجب الكل منها
يشعر نابت على بشرة الوجه يؤمر بامساكه وينهى عن ازالته ويواجه به في كل حال الثانية
ان مسح ما يلاقي الوجه منها فرض لان الوظيفة فيما يستر محل الوضوء هو المسح كما في الجبيرة وشعر
الرأس الثالث ان المفروض مسح ربعها لان هذه وظيفة انتقلت الى الشعر فتقدر بالربع
كما في شعر الرأس كذا في الكافي وهو يدل على ان المراد ربع ما يلاقي بشرة الوجه منها لا ربع جميعها
وان ذكر دل كلامه اولا وكلام كثير من المشايخ ان المراد ربع الجميع وذلك لان المفروض في
في شعر الرأس مسح ربع ما يلاقي بشرة الرأس لا مسح ربع الملاقي والمسترسل جميعا الرابع ان
ان المفروض مسح ثلثها ذكره الزند وستي رواية عن ابي ح رح وكانه اقام الثلث مقام الكل
الخامس ان المفروض مسح كلها لانها قامت مقام ما تحتها وذا يغسل كله فان قلت القائم
مقام ما تحتها من الوجه بعضها الملاقي المبشرة لا كلها قلت اللحية بجميعها من الملاقي والمسترسل
شيء واحد ولهذا يجب ايصال الماء الى المسترسل في الغسل والذي يلوح من تحرير كثير من
المشايخ ان المراد بكلها جميع ما يلاقي البشرة منها وان وجوب ايصال الماء الى المسترسل انما
عند الش فتح فهذه ليست رواية اخرى **قوله** انها متروكة لا يوضح غسلها ولا مسحها
لان الوجه اسم لما يواجه به في كل حال وهو البشرة وما نبت معها من الشعر كالحاجب واللحية
عارضة يواجه بها في بعض الاحوال فلا يكون من الوجه ولان وظيفة ما تحتها الغسل وقد سقط

بنباتها فيسقط اصلا كما في اليد المقطوعة ولايخفى ان اطلاق الكتاب انما يصح على الرواية
الاولى اعني رواية الغسل دون الروايات الاخر وعند ابي ح ره ومحمد دون ابي يوسف
لانه يسقط الغسل عن البياض الذي بين العذار والاذن بعد نبات اللحية لايقال يصح
على الروايات الاخر ايضا لان ماتحت اللحية من الوجه وان سقط غسله والتعليل بوقوع
المواجهة بهذه الجملة لاينافي ذلك اذ المراد هو المواجهة بحسب اصل الخلقة لانا نقول هذا
يخالف الاصل المقرر عند علمائنا رحمهم بيانه ان النبي عم اكتفى في وضوء بغرفة واحدة وكان
عم كث اللحية ولا وصول لماء الغرفة الواحدة الى اصول الشعر مع الكثافة فدل على انه سا قط
والمعنى فيه دفع الحرج عند بعض الشافعية وخروج ماتحت اللحية من الوجه لسقوط الموا جهة
عندنا على ماافتى اليه المحققون من الاصحاب ويدل عليه تعليل الكتاب واثر الخلاف
يظهر في لحية يصل الماء الى منابتها من غير مبالغة على ماذكرناه آنفا بل الوجه ان المذكور على حد التراب
حد الوجه يكون على اصل الخلقة اي بلا لحية فان قلت هذا ذكر للمطلق مع ارادة المقيد
بلا قرينة وايضا فالبيان ح غير تامة اذلا يعرف منه الوجه بالنسبة الى الملتحي قلت التعليل
بوقوع المواجهة بهذه الجملة قرينة ظاهرة على التقييد اذ المواجهة بها انما يكون عند ظهورها
ويعرف من هذا التحديد والتعليل ان الوجه بعد الالتحاء هو الباقي على اصل الخلقة بعد نبات
اللحية عليه من هذا المحدود اذا لم يوجد فيه مايوجب خروجه عن كونه وجها فيدخل فيه
البادي المحاط بشعور اللحية وماستر اي بين خلالها ومايكون وراءها من البياض الذي
بين العذار والاذن فان قلت لايقع المواجهة بذلك البياض بعد نبات اللحية لاستاره
بها فلايكون من الوجه فلايجب غسله كالعارض اذا استرسل اولى لانه ابعد من العارض
قلت لوسلم فاستاره بشعر لم ينبت عليه ولم يصر منه كاستاره بالنقاب واللثام
لانه عارض بالنسبة اليه وان كان اصليا بالنسبة الى العارض هذا وقد صرح في تحفة
الفقهاء ان الاصح رواية الغسل واقتصر عليها الامام الحلواني في شرح الاصل وكان اطلاق
الوجه في هذا الكتاب هداية الى اختيار هذه الرواية وهو اقرب الى الصواب لان اللحية
يقدر ما يلاقي بشرة الوجه قائمة مقام البشرة من كل وجه اذ الطبع يتحقق غالبا نباتها
والشرع ساكنا فيجب جعلها من الوجه في حكم وجوب الغسل احتياطا كما جعل شعر الرأس
من الرأس والسلعة التي على الوجه من الوجه في الوضوء واقيم السن النابت على اللثة

مقامها

مقامها في الاغتسال الاترى ان مسح الجبيرة فرض على الاصح والمعنى فيه الاحتياط اذ الخبر
الوارد فيه لايفيد الفرضية لانه من اخبار الآحاد وكان مقتضى الاحتياط وجوب غسلها
الا انه سقط للحرج فغسل اللحية مع ظهور كونها اشد اتصالا بالبشرة من الجبيرة ولاحرج
فيه اولى بالوجوب وادلة الروايات الاخر منظور فيها لانا لانسلم ان الوجوب فيما يسمى محل
الفرض مطلقا هو المسح بل مسح الجبيرة للحرج في غسلها ومسح شعر الرأس لان بشرته ممسوحة
اتفاقا فالواجب في السابق ماوجب في المستور وهو الغسل فيما نحن بصدده وايضا لا
دليل على ان انتقال الوظيفة الى الشعر علة للتقدير بالربع وانما يمسح ربع شعر الرأس لان بشرته
ممسوحة الربع حتى لو اعتبر فيها قدر ثلث اصابع او الاستيعاب او الادنى مايمكن مسحه كان حكم
الشعر ايضا كذلك فظهر ان المعتبر في الشعر من المقدار مثل مايعتبر فيما تحته وهذا يدل على ان الوظيفة
في اللحية مقدرة بما لايلاقي بشرة الوجه على ان اثبات مثل هذا الحكم اصلا ومقدارا بالقياس
لايخلو عن الالتباس وايضا لادليل على عدم اعتبار الكل حقيقة وتعيين الثلث للاقامة مقامه
دون الاقل والاكثر وايضا عدم الفرق بين الملاقي والمسترسل في اللحية يأبى اجماعهم على ان
الفرق بينهما في شعر الرأس حتى لايجب مسح ما استرسل منه ولايسن ايصال الماء الى ما استرسل
من اللحية لايجب في الاغتسال في رواية ولو سلم فالفرق ظاهر لان المسترسل من البدن لا من
البدن لا من الوجه وايضا يواجه باللحية حلقة في كل حال بعد وجودها ولايشترط في كون
شيء من الوجه وقوع المواجهة في كل حال مطلقا بل ربما لايواجه به في بعض الاحوال بعد
وجوده كالعارض مثلا لسقوط المواجهة به عند نبات اللحية ويمكن ان يحمل المسح ههنا
بمعنى الغسل الخفيف ويكون كلها عبارة عما لايلاقي البشرة منها كما هو مقتضى توجيه بعض
المشايخ ويكون كلها من ثمنها وربعها كناية عن ذلك ايضا كما ذكر في المحيط والمبسوط
لشيخ الاسلام ابي بكر فينطبق روايات المسح بهذا التأويل على رواية الغسل ويكون
ويكون في لفظ المسح اشارة الى عدم وجوب المبالغة في غسل اللحية بايصال الماء الى باطنها
وهذا يوافق مذهب الشافعي في اصل الوظيفة وان خالفه في مقدارها اذ الواجب
عنده غسل الملاقي والمسترسل جميعا قياسا للوضوء على الاغتسال في وجوب غسل المسترسل
على ما تقدم وتمسكا بما روي ان النبي عم رأى رجلا غطى لحيته في الصلوة فقال اكشف
لحيتك فانها من الوجه واجيب عن القياس بما ذكرنا وعن الحديث بان المراد كون

كون اللحية من الوجه فى ادب الكشف لانّ ستره مخلّ بالتعظيم كستر الوجه حقيقة وكشف الرأس
ولا يبعد ان يقال لو جب غسل شئ من المسترسل لتعذر الفصل بينه وبين الملاقى كما قيل
فى المرافق انه اسم لملتقى عظمى العضد والساعد واذا وجب غسل عظم الساعد بالنص وجب
غسل العضد ايضا لتعذر التميز بينهما غسلا وفى الركبة انها اسم لملتقى عظمى الساق والفخذ
واذا وم جزء الفخذ وم جزء الساق ايضا لتعذر التميز بينهما مسا ونظرا **قوله** لان
المواجهة لا يخفى ان هذا الدليل يدل بالذات على الجملة المحدودة وجه وبالواسطة على ان حد
الوجه ما ذكر والمدعى صريحا كون حد الوجه ما ذكر ويلزمه كون الجملة المحدودة وجها فالاستدلال ل
بالدليل المذكور اما على نفس المدعى المصرح به لدلالته عليه بالواسطة او على لازمه لدلالته
عليه بالذات **قوله** وهو مشتق منها اى الوجه مشتق من المواجهة والقول
باشتقاق الثلاثى من المزيد اذا كان المزيد اشهر فى المعنى الذى يشم كان فيه شايع
كما جعل صاحب الكشاف الرعد من الارتعاد لانه اشهر فى معنى الاضطراب ومثله كثير
فى كلامه **قوله** والمرفقان المرفق بوزن منزل ومجمع مفصل عظمى الساعد والعضد
وهو واحد فى كل يد ولا تعويل على ما يقال ان المرفق طرف العظم الذى يرتفع بالاتكاء عليه
وهو ثلثة فى كل يد واما ان الكعبين لكل رجل او للرجلين فيبنى على تفسيرها كما سيأتى وفيه خلاف
سند الى ضمير المرفقين والكعبين بجعل كل تثنية فردا او الى ضمير الكعبين ويقدر مثله بالنسبة
الى المرفقين **قوله** هو يقول ان الغاية من الغايات ما لا يدخل فى حكم المغيا بالاتفاق ق
كالليل فى باب الصوم والحايطين فى بيع الارض واجارتها من هذا الحايط الى ذلك
الحايط ورمضان مثلا فى باجل الدين واجارة العين اليه ومنها ما لا يدخل بالاتفاق
فى قوله تع حتى تنكح زوجا غيره وحتى يطهرن بالتشديد واسرى بعبده ليلا من المسجد
الحرام الى المسجد الاقصى الذى والغاية فيما اذا باع بالخيار الى غد وفيما اذا حلف لا يكلم
فلان الى رمضان والغايتين فى له على من درهم الى عشرة او ما بين درهم الى عشرة وانت
طالق من واحدة الى ثلث او ما بين واحدة الى ثلث فعند زفر رح لا يدخل شئ من هذه الغايات ت
فى حكم المغيا واجمع علماؤنا على ثبوت حكم المغيا للمرفقين والكعبين واختلفوا فى غيرها
كما سيأتى ولزفر رح فى هذه المسائل على ما ذكرت فى كتب الاصول والفروع طرق ثلثة
احدها ان الاصل عدم دخول الغاية تحت المغيا لانها اسم لما ينتهى اليه الشئ والدخول

فى صورة

فى صورة الاتفاق بدليل خارجى اما فى الآيتين الاوليين فلان النكاح والاغتسال
من قبيل الافعال والفعل اذا جعل غاية تحت ان يدخل ليفعل فيه فيه جعله غاية واما فى
الآية الثالثة فلوقوع العلم بانه لا يسرى به الى بيت المقدس من غير ان يدخل وقد يقال
دخوله فيه ثبت بالاحاديث المشهورة واما فى حفظت القرآن من اوله الى آخره
فلان الكلام مسوق لحفظ القرآن كله حتى لو قلت الى سورة كذا لم يكن كذلك وما اورد
الاصمعى على زفر رح من ان من قال سنى من ستين الى سبعين يكون ح ابن تسع سنين
مدفوع بان المراد سنى المتردد فيه فالغايتان خارجان ولا محذور وعبارة الكتاب
ظاهرة فى هذه الطريقة فاللام فى الغاية للاستغراق وذكر الليل فى باب الصوم للتنظير
او لاثبات الكلية بناء على ان عدم دخوله لكونه غاية فكذا غيره من الغايات والثانى
قياس الغايات المختلف فيها على الغايات الخارجة اتفاقا بعلة كون كل غاية والدخول
فى بعض الغايات بادلة اخرى لا ينافى ذلك وهذا قول تخصيص العلة والكلام
فى انه مردود او مقبول مذكور فى الاصل ويمكن حمل عبارة الكتاب على هذه الطريقة
بان يجعل اللام فى الغاية للعهد اى هذه الغايات اعنى المرفقين والكعبين لا يدخل
تحت المغيا قياسا على الليل فى الصوم والثالث ان من الغايات ما يدخل ومنها
ما لا يدخل فلا يدخل الغايات فى الصور المتنازع فيها بالشك وهذا يسمى الاستدلال
بتعارض الاشتباه وربما يحمل عبارة الكتاب على هذا الطريق بجعل اللام فى الغاية
للجنس اى جنس الغاية لا يدخل تحت المغيا فى الجملة كالليل فى الصوم فلا يدخل هذه
الغاية بالشك **قوله** ولنا ان هذه الغاية يعنى المرافق والكعبين وسماهما
غاية وان كانتا غايتين بل غايات نظرا الى الاشتراك فى مفهوم الغاية وفى باب الصوم
عطف على هذه الغاية فى باب الصوم واللام فى الاسقاط ما ورائها ولمد الحكم اليها
بمعنى العلة الغائية والغرض يعنى ان هذه الغاية لا يدخل اسقاط ما ورائها اذ لولا
ذكرها لاستوعبت وظيفة الغسل جميع العضوين من الانامل الى الاباط والاكتاف لظهور
اسم اليد والرجل فى الجميع وكل غاية كذلك فهو داخل لان اسم المغيا يتناولها وليس ح ولا دلالة
فى جعله غاية على الخروج والغاية فى باب الصوم لاجل مد الحكم اليها اذ لولا ذكرها لم يتناول
لها حكم الصوم لانه عبارة عن الامساك عن المفطرات مطلقا فينطلق على امساك

ساعة ولا يثبت بمطلق الاسم الا هذا القدر لعدم الدليل على الزيادة ولهذا لو حلف
لا يصوم فامسك ساعة يحنث وكل غاية كذلك فهو خارج لان اسم المغيا لا يتناوله
وجعله غاية لا يدل على الدخول وهذا ما قال كثير المحققين ان جعل الشيء غاية لا يقتضي
الخروج والدخول بل هما يدوران مع الدليل وهو اختيار صاحب الكشاف لكنه زعم اذا لا دليل ليل
بهما على احد الامرين وانما اخذ زفر بالمتيقن وغيره بالاحتياط والمص جعل تناول اللفظ
وعدم تناوله قاعدة في الدخول والخروج لا بمعنى القطع بل بمعنى الظهور اذ ربما يثبت الخروج
مع التناول والدخول مع عدمه لوجود دليل اقوى فاعتبر الدليل الذي من نفس اللفظ اذ
الادلة الخارجية غير مضبوطة وكان هذا معنى قول بعض النحاة ان ما بعد الى ان كان
من جنس ما قبله يدخل والا لم يدخل اذ حاصله ان الغاية من حيث هي لا تقتضي الدخول
والخروج بل مدارهما تناول لفظ المغيا وعدم تناوله فغيرهما اعتبارا بالمجانسة وعدمها فان
قلت فعلى هذا ينبغي ان يقول ابتداء ان صدر الكلام يتناول هذه الغاية ولا يتناول
الغاية في باب الصوم فالقول بان هذه الغاية لاسقاط ما وراءها وذلك لمد الحكم اليها زيادة دة
في البيان وان كان الاول يستلزم التناول والثاني عدمه قلت انما ذكرهما اشعارا زا
بوجود الفائدة في الغايتين وان لم يخرج هذه ولم يدخل تلك اذ ربما يتوهم انتفاء الفائدة
في الاولى بدخولها وفي الثانية بخروجها من جهة ان كل واحدة منهما يبقى بعد جعلها غاية
على ما كانت عليه قبله من الخروج والدخول ويمكن ان يكون ذكر الاسقاط ما وراءها مثلا الى
خروج الحقيقة اعني الغاية التي لا يكون وراءها شيء يتناوله صدر الكلام بنفس الغاية
كالرأس للسمكة او لا كالحائطين للبستان على ما اشار اليه الشيخان شمس الائمة وفخر
الاسلام في اصوليهما في بيان معنى كلمة الى وتبعهما صاحب التنقيح وحاصل ما ذكره شمس
الائمة ان الغاية القائمة بنفسها لا يدخل كالحائطين للبستان وغيرها ان تناولها
اصل الكلام كانت لاخراج ما وراءها فيدخل كالمرفق وان لم يتناولها او كان فيه شك
لا يدخل كالليل ولا يخفى انه اراد بالغاية القائمة بنفسها ما يكون غاية قبل التكلم لا ما يكون
موجودا قبله بدليل انه عد المرافق والليل من غير القائمة بنفسها وذكر فيهما ان اصل الكلام م
ان تناولها كانت الاخراج ما وراءها فيدخل فقد ثبت انه حكم في الغاية الحقيقية بالخروج
مطلقا وحاصل ما ذكره فخر الاسلام ان الغاية اذا قامت بنفسها يخرج كالليل الا

ان

الا ان يقع صدر الكلام على الجملة فيكون ذكرها لاخراج ما وراءها فيدخل بمطلق الاسم
كالمرفق وانت خبير بانه لم يرد بالغاية القائمة بنفسها ما يكون غاية قبل التكلم بدليل
تمثيلها بالليل والمرافق وقوله فيكون ذكرها لاخراج ما وراءها بل اراد بها ما يوجد
قبل التكلم ويستغني في وجوده عن المغيا كما ذكره الشارحون لكلامه ولم يرد بالجملة
ايضا جملة من الغاية وغيرها مطلقا اذ لا يصح اطلاق الحكم بان ذكر الغاية يكون لاخراج
ما وراءها عند وقوع صدر الكلام على الجملة الا ان يراد بها جملة من الغاية وما قبلها
وما بعدها جميعا ومع لا يستحب حكم الاستثناء على الغاية الحقيقية بل يبقى داخلة تحت
حكم المستثنى منه وهو الخروج وكلامه في تحقيق معنى كلمة حتى اذا كانت بمعنى الى صريح
في هذا المعنى حيث قال ويقول اكلت السمكة حتى راسها اي الى راسها فانه يبقى يعني
يبقى غير ماكول بل عبارات جميع المشايخ في تقديم ابتداء الغاية دخول على تناول
الصدر مشيرة الى اختصاصه بالغاية الغير الحقيقية كما يظهر بالتتبع وهو مقتضى الدليل
ايضا اذ الغاية الحقيقية المتناولة لصدر الكلام لا يفيد ذكرها خروج ما وراءها ولا مد
الحكم اليها لانه ممتد بدونه فينبغي ان يفيد خروج نفسها والا كان تاكيدا للامتداد الحاصل
باصل الكلام وهو خلاف الاصل بخلاف كلمة حتى عند من جعلها ظاهرة في دخول ما بعد ها
مطلقا مقتضية دخول الرأس والصباح في الاكل والنوم في اكلت السمكة حتى راسها
ونمت البارحة حتى الصباح لانه علل ذلك بانها وضعت للدلالة على ان الفعل المتعدي
بها يتقضى شيئا فشيئا حتى يأتي على كلها كله ولا خلاف في ان ليست كذلك ولهذا لا يدخل
الا على الغاية الجعلية كالمرافق دون حتى وهذا الكلام مع هذا التحقيق والتفصيل
لا يخرج عن موافقة ما ذكرنا من قول بعض النحاة لان الظاهر انهم جعلوا المجانسة دليل
الدخول عند عدم دليل اقوى وانما اطنب في التلويح الى هذا المرام لما زلت قدم بعض
الراسخين هذا المقام ثم لا يخفى ما في هذا الكلام من ابطال دليل زفر بمنع
الكلية على تقديره الاول وبالمانعة في الوصف او الوقت ان جعل مسموعا على تقديره
الثاني وبازالة الاشتباه وتبيين ان المتنازع من اي قسم على تقديره الثالث
وزعم كثير من الناس انه قول بموجب العلة وتسليم لخروج الغاية عن المغيا كما قال
زفر مع بقاء الخلاف بناء على ان المغيا في الصورتين هو الاسقاط والمد والخروج

عن الاسقاط دخول في الحكم وعن المد خروج عنه فذهب بعضهم لما تقدم الى الاسقاط
والمد في الآيتين وكون اللام في الاسقاط ما وراءها ولمد الحكم اليها للاختصاص ولا خفاء
في بعده اذ الظاهر تعلق الجرور بالفعل المذكور وان لفظ ما وراءها واليها في عبارة المص
ثاني الحمل على هذا المعنى اذ لا يستلزم الخروج عن ما وراءها الدخول في الحكم ولا عن مد
الحكم اليها الخروج عنها ليتم القول بالموجب وانما يستلزمها الخروج عن مطلق الاسقاط
والمد وذهب بعضهم الى ان الغرض منها لما كان هو الاسقاط والمد جعلا غايتين
لهما نظرا الى الغرض منهما اذ العبرة له لا للظاهر فلا تقدير في الكلام واللام يحتمل الاختصاص
والوضعية ويرد عليه على تقدير كون اللام للاختصاص ما مر من ان لفظ ما وراءها
واليها يأبى عن هذا المعنى وعلى تقدير كونها للوضعية ان الغرض المذكور اعني اسقاط
ما وراءها ومد الحكم اليها يقتضي كون المغيا هو الاسقاط والمد مطلقا ليتم القول
بالموجب واستدل صاحب التنقيح على كون الغاية هنا للاسقاط دون الغسل بان
اليد اسم للمجموع وغسل المجموع الى المرافق محال ولم يذكر دليلا على استحالة هذا
المعنى وغاية ما يتصور فيه وجهان احدهما ان الغاية هو النهاية ولا يصلح المرافق
نهاية لغسل المجموع والا لصدق على غسل المرافق وما قبلها بدون ما بعدها غسل
المجموع اذ ليس بعد النهاية شيء وهذا ليس بشيء لان كلمة الى قد يدخل على بعض
الاجزاء وان لم يكن جزءا اخيرا حقيقة او حكما دلالة على انتهاء الحكم عنده وسقوط
ما وراءه فيكون غسل المجموع الى المرافق هو غسل البعض بعينه ولا استحالة فيه وثانيهما
انه يشتمل على التناقض لان اسناد الغسل الى المجموع يقتضي اثباته لما وراء المرافق
وذكر الغاية ينفيه عنه وهذا هو السقوط لما اشتهر بين القوم ان الغاية مع المغيا
والاستثناء مع المستثنى منه ونحو ذلك كلام واحد ليس هناك اثبات ونفي اصلا
وبهذا يظهر ان المراد بالاسقاط هنا المنع عن التناول لا حقيقته ثم قد يورد على ما
ذكرنا من تقرير معنى الكلام الكتاب اشكالات لا بد من الاشارة اليها والكلام
عليها الاول ان هذه الغاية انما يكون للاسقاط لو كانت غاية لليد وليس كذلك
بل هو غاية للغسل لان الغاية لبيان المامور به وهو الغسل لا اليد ولتعلق الجار
والمجرور بلفظ الامر قطعا ولان المقصود بالذات من الكلام هو الفعل لا محله

لكونه

لكونه تبعا والغسل في اقتضائه مكان كالصوم في اقتضائه زمان ما وجوابه انها غاية لليد
او للغسل او للوجوب المستفاد من الامر او للمقدر والتقدير خلاف الاصل وان كانت غاية لليد
صح ما ذكرنا وان كانت غاية للغسل فكذلك ضرورة انه متعلق باليد نفيا ولما وراء الغاية اعني
غسل ما وراء المرفق وانما جعلها غاية للغسل بدون اعتبار تعلقه باليد فبخلاف الظاهر على ان
الغسل الممدود الى المرفق لا يثبت لليد بل لبعضها اللهم الا ان يكون الغسل مما يجوز اثباته
للكل بناء على ثبوته للبعض ويستلزم ذلك جواز اثبات غسل البعض للكل وان كانت غاية
للوجوب يفيد الاسقاط ايضا لانه متعلق بغسل فيكون مستوعبا او جعلها غاية للوجوب
بدون تعلقه بالغسل او لوجوب الغسل بدون تعلق الغسل باليد ان صح فظاهر انه
خلاف الظاهر الثاني ان اليد يستعمل في الكف شرعا كما في آية السرقة وعرفا حيث يقال
غسل فلان يده ويراد بها الكف فالغاية يفيد المد سواء كانت او لمحلها لغسلها او لوجوبه
وجوابه ان اليد بمعنى الكف لا يحتمل لما وراءها ولا غسل لغسل ما وراءها فلا يصح مدها
الى المرفق وكذا الكلام في وجوبه بخلاف الصوم لانه عبارة عن مطلق الامساك صادق
على امساك ما فوق الساعة ايضا غايته انه لا يثبت باطلاقه الا القدر المتيقن به على ان استعمال
اليد بمعنى الكف مجاز لم يغلب فيه حتى ترجح على الحقيقة بل الحقيقة المستعملة راجحة على المجاز
المتعارف عند ابي حنيفة رح وانما حمل عليه في آية السرقة بالحديث وضرب من المعنى وهو ان التعدي
حصل من هذا القدر الثالث ان استيعاب الوظيفة للكل لولا هذه الغاية ممنوعة لجواز
ان يكون الغسل مما يوجب ثبوته للبعض اتصاف الكل به كالضرب فلا يثبت عند اطلاقه
الا الاقل المتيقن به وان احتمل الزيادة كما في الصوم وح ان كانت غاية لغسل اليد او لوجوبه
يفيد المد بلا خفاء وان كانت غاية لليد يفيد المد ايضا بالنسبة الى الوظيفة وان افادت
الاسقاط بالنظر الى اليد وجوابه ان اضافة الغسل الى محل ظاهر في استيعابه له لا يفهم غيره
الا بقرينة ولذلك وجب الاستيعاب في الوجه ولم يقل احد بانه بدليل آخر الرابع ان الغاية
فيما اذا باع بالخيار الى غد لا يدخل عند ابي يوسف رح مع ظهور كونها للاسقاط اذ المطلق
يقتضي التأبيد ولذلك يدخل عند ابي حنيفة رح والغاية الثانية انت طالق من واحدة الى ثلث
يدخل عندهما مع ظهور كونها للمد ولذلك لا يدخل عنده فمذهبهما في المسئلتين يشبه ان
الاصل عندهما على عكس المذكور والجواب اما عن الغاية في الخيار فهو ان الخيار عندهما

كالاجل وليس استدامة للخيرة الاصلية اذ معناه التمكن من الفسخ والاجازة ومعناها
التمكن من مباشرة الفعل وتركها لكن الصحيح قول ابي ح رح ان الاستدامة للخيرة الاصلية في حق
الحكم بدليل عدم خروج البدل عن ملك من له الخيار واقتضاء مطلقه التابيد كما ذكره
ولذلك يفسد العقد بخلاف الاجل فانه توقيته بتاخير المطالبة ولذلك لا يحتمل التابيد
وكون معناه التمكن من الفسخ والاجازة لاينافي كونه خيرة اصليه في حق الحكم فان خيار
المالك في بيع الفضولي بهذا المعنى مع كونه اصليا اتفاقا وان التمكن من مباشرة العقد
وتركها معنى الخيرة الاصلية في حق السبب واما عن الغاية في الاطلاق فمبنيا على ما
في كتاب الخاص ان الغاية فيما اذا حلف لايكلم فلانا الى رمضان للاسقاط اذ المطلق
يقتضي التابيد اتفاقا فكان الواجب ان يدخل كما هو رواية ابن زياد عن ابي ح لكنها
خارجة في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما رح اجاب عنه شيخ الاسلام ابو بكر في شرح بيوع
الاصل بان القياس هنا ترك بالعرف لانهم يريدون في العرف ادخال رمضان في الحرمة
ولاعرف في الوضوء والخيار واجاب صاحب الكشف بان مطلق اليمين لا يقتضي
التابيد بالوضع وانما يقتضيه بوقوع النكرة في سياق النفي وبذلك لو قال لا اكلم فلانا
الى رمضان لا يدخل الغاية اتفاقا والمعتبر في كون الغاية للمد او للاسقاط اصل الوضع لا العوارض رفن
وانت خبير بان اقتضاء مطلق الخيار للتابيد باصل الوضع حتى يكون الغاية فيه للاسقاط
كما ذهب اليه ابو ح رح محل خفاء وقد يجاب بانا ناخذ على هذه الطريقة برواية ابن زياد
لكن هذا يدفع الايراد على قولهما مع ان المعتمد رواية الاصل **قوله** والكعب
هو العظم الناتي اي الناشز المرتفع عند ملتقى القدم والساق اذ هو المتبادر من كعب
الرجل والمناسب لما ينبئ عنه في استعماله من النتوء والارتفاع يقال كعبت الجارية
فهي كاعب اذا نتات ثديها وسميت العقد عند الرمح كعوبا لكونها نواشز لا لكونها مفا صل
كما زعم هشام تفسيره بالمفصل الذي في وسط القدم عند معقد الشراك اذ هو المتبادر وقد
روي هذا التفسير عن محمد وانما سمعه منه في الخبر الوارد بان المحرم اذا لم يجد نعلين قطع خفيه اسفل
من الكعبين لكن طرده في آية الوضوء واخطأ لان التفسير بهذا في حيز الاحرام لدلالته
على ان المحرم عمل فيه معنى النعلين ولا يتاتى ذلك الا بان يقطعهما اسفل من المفصل
ولا ضرورة في آية الوضوء فيحمل على ما هو المتبادر الموافق لمقتضى العبادة من الاحتياط

فقوله

فقوله وهو الاصح رد لما ذكره هشام وربما يستدل على ذلك بوجهين احدهما وهو في مبسوط
شمس الائمة رح ان ما توحد من خلق الانسان فذكر تثنيته بلفظ الجمع كما في صغت قلوبكما
فلما قيل الى الكعبين علم انه مثنى في كل رجل واعترض بانه لو سلم فانما يدل على عدم
توحد الكعب في خلق الانسان لا على تعدده في كل رجل وان اراد ما يوحد من خلق
الانسان في العضو وان تعدد في ذاته كالمرفق مثلا فذكر تثنيته بلفظ الجمع لا بد له من دليل
وثانيهما ان المراد بالكعب لو كان العظم وهو واحد في كل رجل كما هو المرفق مع اليد لوجب
الجمع لتقابل الاحاد كما في جمع المرافق ورد بان المراد به لو كان العظم الناتي لوجب
ان يجمع ايضا وان تعدد في كل رجل فان الارجل بل لكل مخاطب كعبا ولكن التثنية
كما يصح بالنظر الى كل رجل لكل واحد من المخاطبين يصح بالنظر الى رجل كل واحد منهم
فان قلت ذكر في التشريح ان الكعب عظم موضوع بين الطرفين الناتيين من قصبتي
الساق قلنا العمدة في تفسير الالفاظ قول علماء العربية ولا يثبت بقول اهل التشريح
ان ما اعتمد عليه سوى عظم موصوف لكن يقرب منه ما ذكره الكواشي في تفسيره ان الكعب
عظم واحد له طرفان ناتيان ثم بني عليه انه ثني ولم يجمع لئلا يتوهم ان لكل رجل كعبين بخلاف
المرافق فانها ليست مظنة التوهم **قوله** والمفروض في مسح الرأس مقدار الناصية
اختلف الناس في القدر المفروض من مسح الرأس انه الكل وهو قول مالك في رواية
عن احمد ومختار المزني من الشافعية او الاكثر وهو قول الحسن البصري ورواية عن مالك
واحمد رحمهم الله او الثلث وهو قول بعض الناس حكاه شيخ الاسلام ابو بكر رح والربع او
قدر ثلث اصابع من اليد وهما روايتان عن اصحابنا او مطلق البعض وهو المحكي عن
الشافعي والمختار عند جمهور اصحابه او مقدار ثلث شعرات وهو وجه شاذ عن الشافعية
واعتبر بعضهم هذا القدر في الشعر ومطلق البعض في البشرة ثم تفسير الناصية بربع الرأس
موافق للمحيط والمغني ومبسوط الامام السرخسي وغيره ومبناه ان الرأس اربعة اقسام
ناصية وقذال وفودان فالناصية ربع تقريبا وجعل في التحفة ومبسوط شيخ الاسلام
وغيرهما رواية قدر الناصية غير رواية الربع فيكون عن اصحابنا في هذه المسألة ثلث
روايات واما ان القدر المذكور مفروضا مع تسويغ الاجتهاد فيه وعدم ثبوته بدليل
قاطع يكفر جاحده لان الفرض سيما فرض الشيء يطلق على ما يلزم عملا وان جاز ان يخالف

اجتهادا وهذا ما قال صاحب النهاية ان المفروض نوعان قطعي وظني على زعم المجتهد
ثم جوزان يكون الفرض هنا بمعنى الواجب لالتقائهما في معنى اللزوم كما ان الواجب
بمعنى الفرض في قوله الزكوة واجبة وهذا مخالف لما اتفق عليه اصحاب هذا القول
من انه لا جواز للمسح بدون هذا القدر فان هذا ليس حكم الواجب وانما حكم الجواز
مع النقصان بل مخالف لما اتفق عليه جميع اصحابنا من انه لا واجب في الوضوء اصلا
وبالجملة فرق بين الفرض العملي والواجب وان اشتركا في الثبوت بالدليل الظني
قوله اتى سباطة قوم السباطة الكناسة والمراد ملقي كناستهم تسمية للمحل
باسم الحال واورد الحديث بتمامه وان كان بعضه كافيا في المقصود افادة لزيادة
الفائدة فيه على ان في التصريح بذكر الحدث دفعا لما عسى يتوهم من انه تجديد الوضوء
وتجويزه قوله والكتاب مجمل ذهب بعض العلماء الى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم يقتضي
الاستيعاب فلا اجمال فيه وذلك لان الرأس ظاهر في الكل والمسح في استيعاب ما اضيف
اليه والباء صلة ضرورة صحة تعدي الفعل به وبدونها او للالصاق ولم يثبت مجيئها للتبعيض
خصوصا في المحل ولو سلم فيجب ان يحمل عليه بالاحتياط الواجب في باب العبادة وبالجملة
حمل الكلام على ما يقتضي الاستيعاب اولى وان فرض ظهور التبعيض في بعض محتملاته وبهذا
الطريق اوجب مالك مسح الكل ولكن لما كان في اتصال البلة الى الكل شق وحرج ظاهر
روي عنه جواز ترك القليل واختلف اصحابنا في تقديره بالثلث او ما دونه وروي عنه
وهو قول الحسن اقامة الاكثر مقام الكل ولعل القائلين باقامة البعض مقام الكل
لما رأوا ان الكلام لا يخلو عن دلالة ما على جواز الاكتفاء بالبعض ولم يجوزوا عدم
الاعتداد بتلك الدلالة ولا ترك الاحتياط في العبادة باهمال معنى الاستيعاب من كل
وجه عينوا من الابعاض ما يقوم مقام الكل واتفق عامة الحنفية والشافعية على ان
هذه الآية لا تقتضي الاستيعاب فذهب بعض الشافعية الى ان الباء في مفعول فعل
يتعدى بنفسه يفيد التبعيض ثم اختلفوا فقيل بانه بالوضع ونسب الى الشافعي وقيل
بالعرف وهذا اقرب اذ لم ينقل احد من رواة اللغة وضعها للتبعيض وانكره الثقات
كابن جني وغيره وذهب امام الحرمين الى ان المسح سواء كان مع الباء او بدونه للقدر
المشترك بين الكل والبعض وضعا حيث قال في الغنية ان الافعال في وضع اللسان

ينقسم

ينقسم الى ما يقتضي الاستيعاب كالغسل والى ما لا يقتضيه كالضرب والمسح من هذا
القبيل وذهب الآمدي الى انه مع الباء للقدر المشترك بينهما عرفا وهذا ما قال جمهور
اصحابنا ان الباء ان دخل على الآلة يتعدى الفعل الى المحل بنفسه فيستوعبه كله وان
دخلت على المحل لا يستوعبه وحاصله ان حرف الباء صارف لفعل المسح عما هو الظاهر
في الافعال من لزوم استيعابها المفعولاتها واستدل على ذلك بوجهين احدهما ان حق الباء
ان يدخل على الآلة وان دخلت على المحل كان لتشبيهه بها فلا يلزم استيعابه كما لا يلزم
وسيلة والمقصود بذاته حصول الفعل في المحل وعند حصول المقصود لا يبالي بحال
الوسيلة وهذا مبني على ان الباء الداخلة على المحل هي باء الاستعانة التي حقها
الدخول على الآلة والثاني ان الباء للالصاق والمقصود فيه الملصق والملصق به تابع
وبمنزلة الآلة ليحصل صفة الالصاق في الملصق وبهذا الطريق جعل كثير من مشايخهم
كون الباء للالصاق علة لدخولها على الاثمان التي يكون غالبا من النقود الغير المقصودة
لذاتها بل للتوسل الى غيرها بمنزلة الآلات الا ترى ان لفظ الالصاق لا يقتضي
الاستيعاب حيث يقال الصقت يدي بهذا الجدار وسائر الى الكل وان وجد اتصال
اليد الى البعض فكذلك حرف الالصاق وبهذا قال صاحب الكشف ان المراد
يعني في الآية الصاق المسح بالرأس وماسح البعض ومستوعبه كلاهما ملصق للمسح
برأسه فان قلت الباء يستعمل لمعان متعددة والاصل في الاستعمال الحقيقة فلا يتعين
الالصاق الا بدليل قلت نص المحققون من اصحابنا وغيرهم الباء حقيقة في الالصاق فقط
دفعا للاشتراك والتجوز في عامة المواضع وذلك لوجود معنى الالصاق في سائر ما جعل
معاني الباء من الاستعانة والتعدية والسببية والظرفية والمصاحبة والمقابلة والزيادة
اذ الفعل ملصق بما استعين به عليه وبالمفعول الذي يجاوز اليه بتوسط الباء
والمسبب ملصق بالسبب والظرف بالمظروف ومعنى الالصاق في المقابلة والمصاحبة
ظاهر والمزيدة لتأكيد معنى الالصاق اذ الحروف الزوائد كلها تؤكد المعاني الاصلية
واذا كان معنى الالصاق موجودا في جميع مواضع اطلاق الباء جاز ان يجعل الباء
لمجرد الالصاق ويثبت الخصوصيات بالقرينة مثلا في مثل كتبت بالقلم يجعل الباء
لمجرد الالصاق ويفهم خصوصية الاستعانة بدخولها على الآلة نعم ربما يدل القرينة على

ان الباء مستعمل في الالصاق مخصوص فيكون مجازا وهو وان خالف هو الاصل
خير من الاشتراك وايضا يمكن ان يقال لا شك ان الباء هاهنا لا يحتمل سوى الزيادة
والالصاق والاستعانة والتبعيض الا الحمل على الزيادة مع امكان الحمل على الافادة
فتعين الالصاق والاستعانة وعلى الاول لا يلزم الاستيعاب بالطريق الثاني
وعلى الثاني بالطريق الاول فان قلت يكون معنى الآية ح ايجاب القدر المشترك
وهو يقتضي ان يكون الاستيعاب اتيانا بالواجب لذاته لا لحصول المسح في ضمنه
وهذا ينافي اطباقهم على كونه سنة اجيب بان كونه سنة باعتبار اختياره على البعض
الذي يتادى به الواجب لا باعتبار الزيادة على قدر الواجب كما ان قراءة اربعين
آية في الفجر فرض من حيث انها قراءة القرآن لا من حيث حصول قراءة آية او
ثلث في ضمنها مندوب من حيث اختيارها على قراءة ما دون الاربعين ولذلك
اقامة الركوع والسجود حتى زعم ابو بكر الاسكاف مثل ذلك في الغسلات الثلث
في الوضوء لكنه بعيد جدا لكونها عددا محضا واذا ثبت جواز الاكتفاء بالبعض
بمقتضى الآية فقال الشافعي لا اجمال فيها لان ذلك البعض مطلق اذ لا دليل
على التقييد والطريقة المشهورة المذكورة لنا ليس باعتبار مقدار الربع ان
المراد بعض مقدر والآية غير منوضة لتعيين مقداره بل محتملة للمقادير المختلفة
فيتحقق فيها الاجمال ويلتحق خبر المغيرة بها على وجه البيان وانما قلنا ان المراد بعض
مقدر لوجهين احدهما ان الوظيفة في ساير الاعضاء مقدرة فيغلب على الظن
التقدير في هذه الوظيفة ايضا ولا يخفى ضعفه وثانيهما ان مسح بعض ما حصل
في ضمن غسل الوجه ولو اريد ذلك لم يحتج الى الايجاب مبتدأ فان قيل لم لا يجوز ان يكون
الايجاب المبتدأ لحصول الترتيب قلنا لان الامر بالمسح ح يكون لتحصيله بعد
الغسلين لا لتحصيله في نفسه وذلك مما لا دلالة في الكلام عليه ولما سيأتي
من الدليل على عدم وجوب الترتيب فان قلت خروج بعض المقيدات عن المطلق
لا يوجب اجماله بل يبقى في ساير المقيدات عن المطلق لا يوجب اجماله بل
يبقى في ساير المقيدات على اطلاقه كما ان خروج الكافرة من اطلاق الرقبة بقيد
المؤمنة في قوله تع فتحرير رقبة مؤمنة لا يوجب الاجمال بل يبقى الاطلاق بحاله

في غير

في غير الكافرة فلا يلزم من خروج ما يحصل بغسل الوجه عن الاطلاق كونها مجملة اجيب بان
خروج بعض المقيدات لا يوجب الاجمال اذا كان معلوما وهاهنا ليس كذلك اذ قدر ما يحصل
بغسل الوجه مجهول فيكون الباقي ايضا مجهولا ولا يثبت الاجمال وقيل الاجمال للتردد في
ان المسح يقتضي الاستيعاب كالغسل او لا يقتضيه كالضرب وهذا فاسد لانا لو سلمنا
استواء الاحتمالين فالبيان لا يفيد افتراض الربع اذ لا اجمال في تعيين المقدار ح
بل يفيد عدم كون المسح مقتضيا للاستيعاب اذ التردد في ذلك ولذلك اطبقوا ان الخبر
لا يقتضي افتراض عين الناصية اذ لا اجمال في حق المحل فتعيين الناصية للمحاذية تقييد لاطلاق
الكتاب بالخبر الواحد وهو غير جائز وبهذا يعرف فساد ما يقال من الاجمال للتردد في
ان الرأس يحتمل الكل والبعض كالجسم او يختص بالكل كالوجه واعلم ان ما روى المغيرة
انما يكون بيانا لمجمل الكتاب بالربع لو كان مسح على ناصيته للاستيعاب لكن مسح على خفين
ليس كذلك بلا شبهة قوله وهو حجة اي ما روى المغيرة رض والصحيح بيانا بالكتاب
حجة على الشافعي رح في توقيت المفروض في المسح بالشعرات الثلث وقد سبق ان هذا
وجه شاذ عند الشافعية ومأخذه الحلق في الاحرام فانه مقدر عندهم بالشعرات الثلث
في حق التحلل عن النسك ووجوب دم الجناية وفرق الامام الغزالي بينهما في البسيط
بان الحلق منوط بالشعر وهو اسم جمع ومحل المسح البشرة والشعر يقوم مقامها فان قيل
لو سلم كون الشعر اسم جمع فكون الحلق منوطا به بحيث لا يصدق على ازالة شعرة او شعرتين
ممنوع قلنا كانه يدعي عرفا في ذلك وبالجملة فثبوت التقدير في الحلق المنوط بالشعر
لوضع او عرف لا يقتضي ثبوته في المسح المنوط بالرأس الذي اصله البشرة والشعر عارض
ثم هذا الكل عندهم وعندنا الحلق مقدر بالربع كالمسح وسيأتي تحقيقه قوله
وفي بعض الروايات قدره اصحابنا بثلث اصابع وجهه ان المسح لا بد له من محل وآلة
واذا كان احدهما في اللفظ مطلوبا كان في المعنى منويا والفعل غالبا يتعدى في
الى المحل بنفسه والى الآلة بالباء فيلزم استيعابه لا استيعابها كمسحت المنديل بيدي كثيرا
ما يتعدى الى الآلة بنفسه والى المحل بالباء فينعكس حكم الاستيعاب كمسحت يدي
بالمنديل والآية وردت على هذا الاسلوب اذ المحل مذكور بالباء فيكون الآلة منوية
بدون الباء وهي اليد بمعنى الكف مع الاصابع عادة بل استعمال اليد واجب عند بعض

المشايخ على ما مر فصار كانه قيل والمسحوا بروسكم ايديكم فيقتضي استيعاب الايدي لكن المسح
طلبه بظهورها غير معتاد وبما بين الاصابع بين الحرج فعلق عن الاستيعاب الحقيقي الى الحكمي
واعتبر قدر ثلث اصابع اي بطونها لا ما بينها ولا ظهورها اقامة للاكثر مما هو الاصل في آلة
المسح مقام كلها لان الثلث اكثر الاصابع وهي اصل الكف وكذلك يتبعها الكف في الارش
بل يتبع ثلثا منها بالاتفاق بل و اصح عند ابي ح بل بعض الواحد وهو المفصل الواحد عنده
في ظاهر الرواية على ما يأتي في كتاب الديات ان شاء الله وانت خبير بان تقدير حكم الاستيعاب
على ثلث اصابع بما ذكر من التعليل بعد تسليم دلالة النص على استيعاب الآلة التي هي اصابع
الخمس مع الكف مشكل وبالجملة اي اعتبر اصالة الاصابع للكف ولم يذهب الى ان الآلة عامة
هي الاصابع كما وقع في كلام بعض المشايخ لظهور ورود المنع عليه وكذا لم اعتبر اكثرية الثلث
ولم يذهب الى ان المسح يكون بالثلث غالبا كما زعم صاحب التحفة وغيره لان ورود المنع عليه
اظهر **قوله** وسنن الطهارة مبتدأ وخبر ومجموع الامور المتعلقة والاضافة
بمعنى اللام لا بيانية كما يتوهم وآثر الجمع هنا والافراد في الوضوء لان المفروض وان كثرت
في حكم الواحد حيث لا يعتد ببعضها عند فوات البعض الآخر بخلاف السنن اذ كل
واحد منها يعتد بفضله وان لم يوجد الآخر والسنة الطريقة المسلوكة في الدين بلا وجوب
وافتراض وهي يثبت بنقل السلوك بنفسه او بدليل يدل عليه كالحديث والمعقول المذكورين
في تقديم غسل اليدين وقد اختلف المتأملون بسنيته وهم جمهور العلماء في اشتراط
القيد والنكتة المشار اليها في الحديث وهي الاستيقاظ من النوم وقصد ادخال اليد في الاناء
وتوهم النجاسة المفهوم من التعليل بانه لا يدري اين باتت يده اي من مكان طاهر او نجس فذهب
الاكثرون الى ان قيد الاستيقاظ من النوم اتفاقي لاعتيادهم النوم بلا استنجاء واحتمال
دوران ايديهم على مواضع متنجسة وقيل انه شرط حقيقي واليه قال العلامة شمس الائمة الكردري
وما وقع في عبارات القوم من ان ذكر الاناء على وفاق عادة الناس في ذلك الزمان حيث
كانت لهم اتوار على ابواب المساجد يتوضؤن منها يحتمل نفي اشتراط خصوصية الاناء وهذا
مما لا يتصور فيه اشتباه ونزاع للقطع بانه لا فرق بين الاناء وغيره مما يجتمع فيه الماء كتجويف
في الارض مثلا ويحتمل نفي اشتراط قصد ادخال اليد في الماء والتعليل على ما يشعر به ذكر الاناء
ويحتمل نفي اشتراط قصد ادخال اليد في الماء مطلقا حتى كان النهي عن غمس اليدين في الاناء

قبل

قبل غسلهما في معنى النهي عن التوضي قبل مدوره وذلك لكون غمس اليدين لازما للتوضي في عادتهم
فيكون من قبيل الكناية وما ذكر الطحاوي ان من نام مستنجيا لا يسن له غسل اليدين صريح
في اشتراط توهم النجاسة وربما يشعر باشتراط الاستيقاظ من النوم ايضا وسيظهر لك من تقرير
الدليل الثاني ان مختار المص انما اشتراط توهم النجاسة دون القيدين فيكون ذكرهما
على موافقة للحديث او عدم اشتراط شيء من القيود والنكتة كما هو ظاهر المحيط والمغني
والذخيرة وغيرها وحمل الزاهدي كلام تحفة الفقهاء على هذا ولا يوجد فيها من تقرير
هذه المسئلة سوى ان قال عند عد السنن والثالث غسل اليدين الى الرسغين
لادخالهما في الاناء احترازا عن توهم النجاسة لا يقال لعله اعتبر قصد ادخال
اليد في الاناء وتوهم النجاسة على موافقة الحديث لانا نقول يأبى عن ذلك ترك
قيد الاستيقاظ المذكور في الحديث في جانب الحكم كغمس اليد في الاناء وليس هذا كترك
توهم النجاسة في عبارة هذا الكتاب لانه مذكور في الحديث في موضع التعليل فترك
تقييد الحكم به اقتداء بالحديث ووجه التمسك به ان النهي عن غمس اليد في الاناء الى
غاية غسلها به يقتضي طلب الغسل على تقديم الغمس سواء اريد به صريحه او جعل كناية عن
التوضي دفعا للوقوع في المنهي عنه لكن هذا الطلب ليس للايجاب المبني على كون النهي
للتحريم حيث لا يلائم التعليل بتوهم النجاسة ولا للاستحباب المبني على كون النهي للتحريم
لمجرد التنزيه حيث لا يلائمهما نون التأكيد فيكون لما دون الايجاب وفوق الاستحباب
وهو السنة بناء على ان النهي لما دون التحريم وفوق التنزيه فان قيل توهم النجاسة لا يلائم
السنة لان مقتضاه الاستحباب ~~عدم الحـ~~ النهي عدم الملائمة مم بل لا يبعد ان يلائم
توهم النجاسة في باب الوضوء المشروط به الصلوة التي هي توجه الى جناب القدس
زيادة طلب الغسل والمشهور في توجيه التمسك بالحديث ان النهي المؤكد يقتضي حرمة
الغمس قبل الغسل والاجتناب عن الحرام واجب وبالغسل يصير مجتنبا عنه فيكون واجبا
بالنظر الى اول الحديث لكنه لا يجب بالنظر الى آخره حيث اشير الى توهم النجاسة وهو انما
يقتضي استحباب غسلها فقلنا بامر بينهما وهو السنة قلنا نظرا لان الجمع بين اول الحديث
وآخره بهذا الطريق يشعر بجعلهما دليلين متنافيين وهو بعيد عن التحقيق بل الكل دليل
واحد للقطع بانه لو بتعليل الاولية وقرينة صارفة له عن الحقيقة الى المخصوص يلائمه

التعليل فلو كان مقتضاه للاستحباب المنحط عنه عن درجة السنية كان الثابت
بالكلام لا السنية ثم المحكي عن الفقيه ابي جعفر ره ان الاناء ان كان صغيرا يأخذه
الماء ويعمل به كما مر وان لم يكن يدخل اصابع يده اليسرى بدون الكف في الاناء ثلثا
ويصب الماء في كل مرة على يده اليمنى يدلك الاصابع بعضها ببعض ثم يدخل اليمنى
في الاناء كما يشاء ويغسل اليسرى ولا يخفى على ذي مسكة ان اللازم من هذا الكلام خروج
الغمس عن التقدير الاخير عن حكم النهي للحرج واختصاص النهي بالتقديرين الاولين وما يقال
من ان النهي على التقديرين عن اصل الغمس وعلى التقديم الاخير عن المبالغة فيه مبني
على ان كون الغمس على التقديم الاخير رخصة مقتصرة على قدر ما يتدفع به الضرورة من لوازم
ذلك النهي ومقتضياته والا فاللفظ الواحد في استعمال واحد لا يحتمل معنيين **قوله**
ولان اليد آلة التطهير هذا يشعر باشتراط توهم النجاسة في سنية تقديم غسل اليدين
دون الاستيقاظ من النوم وقصد ادخال الثلث والاناء ولو اريد بتطهيرها عن النجاسة
الحكمية كان سنة مطلقا فيترتب ما ذكر في المحيط فان قيل الاستدلال بالحديث لا يرد
على المدعى لانه لو اتى بالسنية بدون الاستيقاظ وقصد الغمس من جهة كونها على وفق
العادة لا يفيدها بدون اشتراط توهم النجاسة حيث ذكر على وجه التعليل بان ما جعل
سنة لمعنى يبقى سنية بدون ذلك المعنى كالرمل في الطواف والظ ان الحديث دليل
على بعض المدعى والمعقول على الكل ومثل هذا كثير في هذا الكتاب واما ما عسى يتوهم
من ان كون اليد آلة التنظيف عن النجاسة الحقيقية والحكمية لا يستلزم ان يكون تقديم
تنظيفها عن النجاسة الحقيقية المتوهمة والحكمية للخفيفة سنة غاية الاستحباب فقد
مرت الاشارة الى جوابه وربما يحمل هذا الوجه على بيان الحكمة دون الاستدلال وهو خلاف
ظاهر اللفظ **قوله** وهذا الغسل الى الرسغ اي منتهى الكف عند المفصل لانه يكفي
في حصول المقصود وهو تنظيف الآلة لا يقال هذا تعليل في مقابلة النص لان المذكور
فيه اليد وهو اسم للمجموع لانا نقول كون المعنى فيه تنظيف آلة التطهير معلوم بحيث يستوي
فيه المجتهد وغيره وبمثله جاز ان يصرف النص عن الحقيقة الى المجاز سيما والمعهود في الغمس
الذي نهي عنه هذا القدر مع انه قد شاع غسل اليد بمعنى غسل الكف في العرف واستعمال
اليد في الكف وارد في الشرع ايضا كما في السرقة **قوله** وتسمية الله تعالى قبل

يتعوذ ويستعمل كما هو المشهور وعن الطحاوي انه يقول بسم الله العظيم والحمد لله العظيم
على الاسلام ولما كان من المعلوم ان محل التسمية هو الابتداء حتى يكون للعمل كله اقتصر
في الاستدلال على ما يقتضي كونها سنة والمراد بالحديث نفي الفضيلة كما في قوله عم
لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد لا نفي الجواز الذي هو الظاهر ولان اطلاق الكتاب ب
يقتضي الجواز بدونها وهو راجح على الخبر الواحد ولقوله عم من توضأ وسمى كان طهورا
لجميع بدنه ومن توضأ ولم يسم كان طهورا لاعضاء وضوءه ولان الثقات حكوا وضوء
رسول الله عم ولم يأتوا بالتسمية ولانه عم علم الاعرابي الوضوء ولم يذكر التسمية فهذه
الروايات يقتضي جواز الوضوء بدون التسمية فحمل الحديث على نفي الفضيلة جمعا بينها
الاولى فان قيل لا يتعين من نفي الفضيلة بدونها السنة لصدقه مع الاستحباب
قلنا المراد نفي الفضيلة المعتد بها لانه اقرب الى الحقيقة كما في قوله عم لا صلوة لجار
المسجد الا في المسجد فانه يفيد سنية الجماعة وانما لم يتوقف المص لهذه الزيادة اكتفاء
بما هو الحق وهو نفي توهم ارادة الظاهر فان قيل بل الاقرب الى الحقيقة اثبات
الوجوب فلم لم يحمل عليه كما في قوله عم لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب قلنا الدليلين
الاخيرين فانهما يفيدان عدم الوجوب كعدم الافتراض اذ لو كان تركها موجبا للاثم
لما سكت عنها النبي عم في تعليم الاعرابي ولا لي بها وما احق برواية الصحابي وقد
يتمسك فيه بجميع الوجوه المذكورة من حيث اقتضاؤها جواز الوضوء بدون التسمية
وذلك لان وجوب شيء في الوضوء ينفي جوازه بدونه بخلاف الصلوة بناء على ان
الصلوة عبادة مقصودة لذاتها فجاز ان يجب فيها شيء لذاته بحيث لا يمنع تركه
جوازها بل يوجب الاثم والوضوء ليس عبادة مقصودة وانما يشرع شرطا لجواز
الصلوة ووسيلة اليها فما يجب فيه يكون وجوبه من هذه الحيثية وبهذا الاعتبار
فيكون له مدخل في الشرطية فلا يجوز الصلوة بدونه فلا يجوز الوضوء ايضا ضرورة
ان جواز الوسيلة باقتضائها الى المقصود وهذا سر ان اصحابنا لم يثبتوا الوا جبات
في الوضوء باخبار الاحاديث في مقابلة اطلاق الكتاب واثبتوها في
الصلوة واعترض بانه لو سلم ان الوضوء لم يشرع الا شرطا للصلوة فلا نسلم ان
ما يجب فيه لا يكون وجوبه الا من هذه الجهة بحيث يكون له مدخل في الشرطية بل

لابد مما يعتبر فيه ان يكون لاجل الصلوة ولمعنى راجع اليها سوآء توقف عليه جوازها كالفرايض او كمالها الذى يكون فى الاخلال به اثم وعتاب كالواجبات اولوم عتاب كالسنن ولا يكون فيه شئ من ذلك كالآداب قيل اثبات الوجوب فى الوضوء كما فى الصلوة مستلزم التسوية بين التبع والاصل وهو لا يجوز بخلاف الضعيف فيها للظهور التفاوت حيث يثبت التبع بثبوت الاصل ويسقط بسقوطه وقيل جز التسمية ورد فى غير عبادة او فى عبادة غير مقصودة فحمل على السنية خطا لرتبته عن جز الفاتحة فانه ورد فى عبادة مقصودة ولا يخفى ضعف الوجهين قوله والاصح انها مستحبة اى لا سنة وان سماها سنة فى الكتاب اى مختصر القدورى لا المبسوط فان المذكور فيه لفظ الاستحباب وذلك لانه لم يشتهر المواظبة عليها من النبى عم وحكى جمع من الصحابة رض وضوءه عليه بافعالهم وجمع منهم باقوالهم ولم يرو من جمهورهم فعل التسمية ولا ذكرها مع انهم لم يقتصروا على الفرايض وما روى انه عم فى وضوئه فليس ذلك لخصوصية الوضوء بل لان التسمية مستحبة فى كل امر ذى بال والحديث المذكور ضعفه ابن حنبل ولو ثبت يحمل على الاستحباب جمعا بين الادلة فقد يستدل على ثبوت ترك التسمية من النبى عم بانه لم يرد السلام على صحابى فيعد رض قبل الوضوء معتذرا بكراهية ذكر الله تع على غير طهارة ويتوجه عليه ان الظاهر كون المراد بالمذكور فى هذا الحديث ما لا يتعلق به اكمال الوضوء ولا يكون من مستحباته والا لزم ان يكون التسمية قبل الوضوء وكثير من الاذكار المأثورة فى اثنائه مكروهة وهو يخالف الاتفاق ويسمى قبل الاستنجاء ليقع التبرك بالتسمية فى هذه السنة وبعده لانه ربما يشتبه تطهير ساير البدن من القذر فيقع شبهة فى كونه من الوضوء فيهتدى بها اليها بعده ايضا احتياطا لما هو الصحيح اى ان يسمى مرتين هو الصحيح لا الاقتصار بها على ما قبل الاستنجاء كما قال بعض المشايخ ولا على ما بعده كما قال بعضهم بناء على ان الاتيان بها قبله ذكر الله تع حال كشف العورة وهو ترك الادب وهو منهى عنه قوله والسواك فسر السواك فى عامة كتب اللغة بالمسواك وهو العود وذكر ابن الفارس فى كتابه المسمى بمقاييس اللغة انه يأتى بمعنى استعماله ايضا فعلى الاول يقدر مضاف اى استعمال السواك والثانى لا حاجة الى التقدير لكون الفعل فى قوله وعند فقده عايد الى العود فاما ان يعتبر دلالة لفظ السواك على العود وان كان بمعنى استعماله

اويجعل من قبيل الاستخدام ثم الاستياك مستحب فى جميع الاوقات ويتاكد الاستحباب عند قصد التوضى ووقته عند بعض المشايخ قبل الوضوء يستاك فيتوضأ وعند بعضهم حال المضمضة قوله كان يواظب عليه الحلق المواظبة ههنا وفى سايرها استدل بها على السنية فيه من المضمضة والاستنشاق ورفع اليد عند التكبيرة الاولى اشعارا بان المراد فى هذه الصور هى المواظبة المطلقة اذ بها يثبت السنية لا المواظبة المقيدة بعدم الترك فانها امارة الوجوب على ما ذكر فى كثير من الكتب وصرح به المصنف رح فى باب سجود السهو اما دلالة المواظبة على السنية فلانها يفيد كون الفعل طريقة مسلوكة فى الدين وان كان لا ينافى الترك نادرا ولا يلزم من الترك النادر انتفاء السلوك فالسنية هى الاول المتيقن به عند اطلاق المواظبة ولا تقتضى للزوايد من الوجوب والافتراض بل ربما يوجد ما يقتضى عدمها من ثبوت الترك بدليل كما فى الاستياك فانه لم يذكر فى كثير من الاخبار الحاكية وضوء النبى عم واما دلالة المواظبة مع عدم الترك على وجوب الفعل فلانه لو لم يكن واجبا لتركه النبى عم مرة تعليما للجواز لانه بعث شارعا ومبينا فلا يتصور منه الاخلال بالبيان فى موقع الحاجة كذا ذكروه وفيه بحث لان لزوم الترك على تقدير عدم الوجوب ممنوع والتعليل بتعليم جوازه ساقط لان الجواز معلوم بحكم الاصل اذ الاصل فى الاشياء عدم الوجوب فان قيل الاصل معارض بالمواظبة قلنا معارضتها اياه مبنية على كونها دالة على الوجوب وهو اول المسئلة فان قيل يكفى كونها موهمة للوجوب قلنا لا يثبت المدعى ح اذ الموهم للشئ لا يكون دليلا عليه غاية ما يمكن ان يقال وان كان للمناقشة فيه مجال ان المواظبة على فعل مدة مديدة موهمة بوجوبه فيتحقق الحاجة الى بيان عدم الوجوب فعند الاستمرار على الفعل وعدم البيان بالترك مع انتفاء بيان آخر يصير الموهوم مظنونا يجب العمل به قوله والمضمضة والاستنشاق هما فرضان فى الوضوء عند اهل الحديث بدليل المواظبة وعندنا المواظبة لا يفيد الافتراض اصلا سيما فى مقابلة اطلاق الكتاب وانما الكلام فى افادتها الوجوب على تقدير عدم الترك مع ان هذا التقدير لم يثبت اذ لو لم يرد ذكرهما فى خبر تعليم الاعرابى ولم يسلم ثبوته فهذه الدلالة عند انتفاء بناء عدم الوجوب وقد بين حيث ورد فى الخبر انهما سنتان فى الوضوء كما سيأتى قوله

وكيفيته اي كيفية فعلها اشارة الى امور ثلثة مستوية فيهما هي تثبيت كل منهما
والترتيب المشار اليه بكلمة ثم وتجديد الماء في كل مرة من مراتها وقوله هو الحكي
من وضوئه عم صحيح بالنسبة الى تثليث كل منهما فانه حكي في كثير من الاخبار الصحيحة وكذا
بالنسبة الى الترتيب لرواية شيخ الاسلام ابي بكر عن علي وعثمان رضه انه حكيا وضوء
رسول الله عم فغسلا ايديهما وتمضمضا ثم استنشقا ورواية مسلم عن زيد بن عاصم
الانصاري انه راى رسول الله عم توضأ وتمضمض واستنثر والاستنشار على ماذكره
محي السنة هو الاستنشاق عند البعض فالترتيب ح ظ ونفض ما في الانف هو عنده
اوفق على مايوافق قوله عم اذا توضأ احدكم فليجعل في انفه ماء ثم لينثر والترتيب
ح ان تنفض ما في الانف ترتب على الاستنشاق فتاخيره عن المضمضة تاخير على الاستنشاق
عنهما ضرورة وكذا بالنسبة الى ما تضمنه تجديد الماء في كل مرة من الفصل بينهما في
الاعتراف لرواية ابي داود عن طلحة بن مصرف عن ابيه عن جده انه قال دخلت
على رسول الله عم وهو يتوضأ فرأيته يفصل بين المضمضة والاستنشاق ورواية
شرح السنة عن شقيق بن سلمة انه قال شهدت عثمان وعليا رضه توضآ ثلثا ثلثا
وافرد المضمضة من الاستنشاق واما بالنسبة الى عدد الغرفات فلم يظهر برواية
عن النبي عم في شيء من كتب الصحيحة للحديث والفقه ولعل المصنف وجدها او يقصد
بقوله هو المحكي رد ما نسب الى الشافعي في عامة كتب اصحابنا من ان الافضل فيهما
ثلث غرفات يتمضمض ويستنشق بكل واحدة منهن ويكفي في هذا المقصود كون
الفصل والترتيب محكيين اذ لا فصل في هذا القول وهو ظ ولا ترتيب ضرورة العود
الى المضمضة بعد الاستنشاق في المرة الثانية والثالثة واعلم ان للشافعية في هذه
المسئلة اربعة اقوال احدها ماذكر والثاني مثل قولنا والثالث ان يأخذ غرفتين
يتمضمض باحدهما ثلثا ثم يستنشق بالاخرى ثلثا قال مشايخنا لا يجوز الاستنشاق
بهذا الطريق لعود الماء المستعمل وما وهم عدم جوازه في المرة الثانية والثالثة
اذ لا مانع من الجواز في المرة الاولى والرابع ان يأخذ غرفة واحدة لهما مع الاختلاف
في انه تقدم مرات المضمضة او يخلطها بمرات الاستنشاق ولا يجوز الاستنشاق
عندنا على التقديم بين وينبغي ان لا يجوز المضمضة ايضا على التقديم الاخير وبالجملة فلا

يخفى

الوضوء
فلا يخفى ان مذهبنا اقرب الى القواعد النظافة واوفق بالقياس اذ المعهود في
تجديد الماء في العضوين المتعددين وفي كل مرة من مرات التثليث في عضو واحد وما روي انه
عم تمضمض واستنشق من غرفة واحدة ومن كف واحد فمعارض بما ذكرنا من رواية الفصل
بينهما فيصار الى القياس وقد يقال معنى مضمضته واستنشاقه من كف واحد عدم الجمع فيهما
بين الكفين كما في غسل الوجه او عدم دورهما على الكفين كما زعم من خص المضمضة باليمين
والاستنشاق باليسار لاختصاص اليسار بمواضع الاذى **قوله** ومسح الاذنين
يعني ظاهرهما وباطنهما للروايات الكثيرة الصحيحة في ذلك **قوله** وهو سنته بماء
الرأس ههنا خلافيتان بيننا وبين الشافعي احديهما ان سنة مسح الاذنين يتأدى
بالبلل الباقي بعد مسح الرأس عندنا ولا يتأدى عنده لان الاذنين عضوان على حالهما
متميزان عن الرأس واستعمال الماء في عضو بعد استعماله في عضو آخر لا يجوز وفاقا ونحن
نقول الاذنان من الرأس بالحديث واستعمال الماء في جزء من عضو بعد استعماله في جزء آخر
منه جائز وفاقا ويمكن حمل عبارة الكتاب على هذه الخلافية بان يكون اضافة الماء الى الرأس
باعتبار استعماله فيه والمعنى ان مسح الاذنين سنة في نفسه بذلك البلل خلافا للشافعي رح
فانه يجعله لغوا وبدعة ولا يقصد بهذا الكلام ح انه يعتبر ذلك البلل خلاف السنة الثانية
ان السنة في مسح الاذنين عندنا ان يأتي الغرفة التي اخذها للرأس وان كان يتأدى بالغرفة
الجديدة التي اخذها للرأس اذا لم يكن بلل مستعمل ومبنى هذا الخلاف ايضا ان الاذنين من
الرأس بمنزلة ساير الاعضاء ويمكن حمل عبارة الكتاب على هذه الخلافية ايضا بان يجعل
اضافته الى الرأس باعتبار اخذه واغترافه له لا باعتبار استعماله فيه والمعنى ان مسح الاذنين
سنة بالماء المأخوذ للرأس غير سنة بالمأخوذ للرأس لا في نفسه بل من حيث كونه بغير الماء
الجديد فالحكم بالنسبة اليه نفيا واثباتا في هذا الوجه باعتبار حيثية القيد **قوله** لقوله عم
الاذنان من الرأس هذا الحديث روي عن جماعة من الصحابة منهم ابو امامة الباهلي رض
وقال ابو داود والترمذي شك حماد انه من قول ابي امامة او من قول رسول الله عم وقال
ابن الصلاح هو ضعيف عند اهل الحديث مع كثرة اسانيده ووجوهه واصحابنا اعتمدوا
عليه في الخلافيتين المذكورتين وجه الاستدلال به ان كلمة من للتبعيض والمراد بيان الحكم دون
الخلقة لان النبي عم بعث لبيانه دون بيانها ولان كون الاذنين خلقة من الرأس يكفي

منبت الشعر مخالف للعيان وبمعنى ما فوق العنق غنى عن البيان فتعين كونهما منه
حكما وليس للرأس بمعنى ما فوق العنق حكم واحد يمكن اثبات شموله للاذنين بل ينبغي ان
يراد به منبت الشعر وهو محل الشعر المسح وح يثبت بالحديث امور ثلثة الاول ان يكون
وظيفتهما المسح كما ذكر في النافع والثاني ان يجوز مسحهما بالبلل الباقي عن مسح الراس
كما اشير اليه في الخلافية الثانية فان قلت لم لا يجوز ان يكون جعلهما من الرأس باعتبار را
لام الاول فقط او اعتبار اللام الثاني من غير ملاحظة الثالث او باعتبار اللام
الثالث من غير ملاحظة الثاني فعلى الاول لا يحصل به المقصود في الخلافيتين وعلى
الثاني في الخلافية الثانية وعلى الثالث في الخلافية الاول قلنا لانه تخصيص بلا
دليل مع ان جعلهما من الراس بمجرد الاشتراك في الوظيفة بعيد جدا بمنزلة ان يجعل
الخف من الراس والرجل من الوجه فان قلت ههنا حكم رابع هو ان يسقط فرض
مسح الراس بمسحهما فلم يعتبر قلنا لانها حكى بالخبر الواحد فاشترط الراس الحقيقي في
الفرض الثابت بالكتاب للاحتياط واكتفى فاية جعلهما منه بثبوت الاحكام السابقة
وهذا كما جعل فائدة كون الحطيم من البيت بالخبر الواحد وجوب جعل الطواف
وراءه لا سقوط ما فرضه الكتاب من استقبال البيت باستقباله وتحليل
اللحية كيفيته ان يشبك اصابعه في خلالها من اسفل بعد تثليث غسل الوجه وانما
لم يجعل فرضا مع ظهور الحديث فيه لاستلزامه الزيادة على الكتاب بخبر الواحد ولانه
لم يذكر في كثير من اخبار الوضوء ولهذا لم يجعل واجبا جايز عندهما
يعني ليس ببدعة كمسح الحلقوم لان النبي عم فعله ومطلق فعله من غير دليل زايد يقتضي
الاباحة على المذهب الاصح كما تقرر في الاصول ولا سنة لان السنة يكون في محل الفرض
كما له ولا فرض في داخل اللحية فلا يسن تخليله وذكر فخر الاسلام انه سنة عنده مستحب
عندهما وهذا اقرب اذ المروي فيه ليس مجرد فعله عم حتى يتجاوز الجواز بل انضم معه
امر جبرائيل عم بل امره عم صريحا لما ذكر في سنن ابي داود ان النبي عم كان اذا
توضأ اخذ كفا من ماء فيدخل تحت حنكه وتخلل به لحيته ويقول هكذا امرني ربي
فلو لم يكن سنة لما ذكر فلا اقل من الاستحباب ويمكن ان يحمل الجايز ههنا على ما لا حرج
في فعله وتركه ويراد بالحرج اعم من الذم والعقاب او اللوم والعتاب فيحتمل الاستحباب

ويقال

ويقال السنة ولما كان المقصود الاصلي ههنا نفي السنة اقتصر على دليله ثم لا يخفى ان كمال
الفرض في محله لا يتصور في بعض السنن كالنية في الوضوء واعفاء اللحية ونحوه من السنن
الغير التابعة للفرض ولا يظهر في كثير منها الا بتكليف شديد بعيد من الاوهام ولا حاجة في
ثبوت المطلوب الى اجراء لفظ السنة على اطلاقه بل يكفي ان يراد السنة المعتبرة في شيء
له فرض يجانسه تلك السنة والقرينة على التقييد كون الكلام في ايصال الماء الى داخل اللحية
ولو خص بالسنة المعتبرة في الوضوء المجانسة لفرض فيه كانت القرينة على التقييد اول
والكلية في الاطراد اظهر لا يقال فاللازم من هذا الدليل عدم كونه سنة مخصوصة في الوضوء
لا عدم كونه سنة فيه مطلقا لانا نقول كونه سنة بدون الخصوصية ممتنع لكون الخصوصية
لازمة له فلو لم يكن سنة مخصوصة في الوضوء لم يكن سنة فيه اصلا واعترض بان هذه
الكلية منقوضة بغسل اليدين في ابتداء الوضوء فانه تحصل للفرض لا مكمل له والمكمل
يكون زائدا على الاصل لا محالة وبالاستنجاء والمضمضة والاستنشاق ومسح الاذنين
واجيب عن غسل اليد ابتداء فهو ان غسلهما في نفسه فرض والسنة عائدة الى قيد
الابتداء فالسنية تقديم غسلهما وهو لا يجانس فرضا وقولهم ان غسلهما ابتداء سنة تنوب
عن الفرض لا يخلو عن تسامح على انه لا تنوب عن الفرض في حكاه صاحب المحيط عن شمس الائمة
السرخسي وان استشكله بان الفرض تطهير المحل وقد حصل واما عن الاستنجاء فلانه
تطهير الخبث والمفروض في الوضوء تطهير الحدث فلا مجانسة واما عن البواقي فما ذكره
الجمهور ان المراد بمحل الفرض محله في الجملة وباعتبار ما وداخل الفم والانف كذلك لكونهما
داخلين في حدود الوجه لما هو بين من وجه وكذا الاذنان لكونهما من الرأس بالحديث
لا لاقامة فرض المسح بالقياس المستند اليه لكن رجح الاستحسان عليه وعلى هذا يتوجه
ما اشير اليه في الاسرار ان داخل اللحية محل للفرض بهذا المعنى لانه محل له حقيقة قبل
الالتحاء وهو يكفي في محليته له في الجملة وباعتبار ما بعده كيف ومحليته للفرض دون محلية
داخل الفم والانف ان لم يكن فوقهما ثم ههنا بحث آخر وهو انه ان اريد ان كمال الفرض
في محله ماهية السنة المخصوصة حتى يكون انتفاؤه انتفاؤها كما في تخليل اللحية وشمول
كما في تخليل الاصابع فهو ممنوع بل كون السنن باسرها متحددة بالماهية مختلفة بالعوارض
من الظواهر التي تجري مجرى القطعيات وان اريد انه انه لا يشمل السنة المخصوصة

حتى يلزم من انتفائه انتفاؤها فلا دليل عليه غاية الامر ان كلا تعذرت سنته المخصوصة
كتثليث الغسل واستيعاب الراس بالمسح بل اطالة القراءة والركوع والسجود ان جعلت
سنة ونحو ذلك بهذه الصفة وان ما ليس بهذه الصفة ما سوى تخليل اللحية كتخليل شعر
الرأس وتثليث مسحه المؤدي الى التبديل المنافي للتكميل ونحو ذلك تقرر عدم سنيته وهذا
متردد الدلالة بين اللزوم والاتفاق فتأمل وكان في لفظ قيل اشارة الى ضعف هذه الرواية
والدليل . وتخليل الاصابع اى اصابع اليدين والرجلين وكيفيته
في اصابع اليدين ان يشبك بينها وفي اصابع الرجلين ان يخلل بخنصر يده اليسرى مبتدئا
من خنصر رجله اليمنى الى خنصر رجله اليسرى ثم من اليمين انه لابد من وصول الماء الى ما بين
الاصابع كساير اجزاء اليد فقال شيخ الاسلام ابو بكر التخليل قبله فرض وبعده سنة
كذا في المحيط وقال شمس الائمة الحلواني هو سنة مطلقا لان الماء بلطافته ورقة سيلانه
يصل الى ما بين الاصابع وان تخلل فاكتفى في الخروج عن العهدة بهذا الظاهر وقيل هذا
في اصابع اليد لكونها مفتوحة لا في اصابع الرجل اذ يضعف ذلك الظاهر فيها ويقوى
احتمال عدم الوصول لانضمامها وتركبها فلابد من تخليلها وقيل قد ينضم اصابع اليد
ايضا بان يأخذ الماء بجميع كفه فيفترض تخليلها وعلى هذا حمل الامر في قوله عم اذا توضأت
فخلل اصابع يديك ورجليك اليه اشير في شرح السنة فعند من جوز الاقتصار الى التخليل الا
صابع في ايصال الماء الى ما بينها كان هذا من التخليل محملا ظاهر الحديث الكتاب حيث يكون
الامر على حقيقته ويلايمه التعليل وعند من لم يجوز ذلك يتعين كون الامر للسنية لا للافتراض
اولا للايجاب لا للسكوت بعض اخبار الوضوء عنه مع لزوم الزيادة على الكتاب بخبر الواحد
لو جعل فرضا واما التعليل فالمتبادر منه الوعيد تخليل النار على تقدير كون التخليل وهو
لا يلايم السنة فيأول بالترك مع عدم رؤيته سنة كما اول به قوله عم فمن زاد على هذا او نقص
فقد تعدى وظلم وان حمل على مجرد الوعد بان تخليل الاصابع لكونه عملا بالسنة يدفع ما يقتضيه
الخطيات المكتسبة بها من تخلل النار اذ منطوق الكلام ليس الا نفي تخلل النار على
تقدير التخلل فلا اشكال ولا تنبغي الا كمال الوضوء في محله هذا التعليل منقوض
بالغسل مرة رابعة فانه اكمال للوضوء في محله وليس بسنة والجواب انه بعد المرة الثالثة
زايد محض لا اكمال فانه قيل جعله بعد المرة الثالثة زايدا وجعل المرة الثالثة بعد

المرة

المرة الثانية اكمالا وسنة تحكم قلنا لا نسلم ان المرة الثالثة سنة ليلزم كونها اكمالا اذ
عدها بعض المشايخ نفلا ولو سلم انها سنة فلا نسلم لزوم الاكمال بجعل سنة ولا يلزم من
عدم كون بعض السنن اكمالا كذب الكلية اللازمة من هذا التعليل اعني كون كل اكمال
سنة بل يلزم كذب الكلية المذكورة في تخليل اللحية وهي ان كل سنة اكمال وقد عرفت
ان المص لم يذكرها على وجه يفيد كونه جازما بصدقها وتكرار الغسل الى
التثليث اراد به تثليث الغسل فالغاية اعني الى الثلث لا يتعلق بالغسل لانها
ان كانت خارجة كما هو الظاهر كونها للمد والموافق لخروج الثالث ووقوع الطلقتين
في انت طالق من واحدة الى الثلث عند ابي ح فان الكلام تكرار الغسلين وهو بايح
مرات وان كانت داخلة كما هو الموافق لدخول الثالث ووقوع ثلث طلقات عندهما
في المثال المذكور افاد الكلام تكرار الغسلات الثلث وهو بحسب مراده بل يتعلق
بالتكرار وح ان كان الثلث صفة لمرات التكرار يعتبر خروج الثالث كما هو الظاهر الموافق
لقول ابي ح فيفيد الكلام التكرار مرتين وهو بالغسلات الثلث وان كانت صفة
لمرات الغسل يعتبر دخول الثالث كما يوافق قولهما فيحصل المقصود فليتأمل والا شارة
في قوله عم هذا وضوء من لا يقبل الله الصلوة الا به اى صلوة الا به يرجع الى التوضي
باعتبار الاتيان باصله لا باعتبار الاقتصار على المرة ولا باعتبار ما وجب من النية
والترتيب والموالات او مقابلاتها بدليل قوله عم هذا وضوء من يضاعف له الاجر
مرتين يناسب التوضي مرتين قطعا لكن الاجر انما يكون على تقدير النية فظهر ان
الاشارتين في هذا وضوئي ومن زاد على هذا يرجعان الى التوضي ثلثا والزيادة
والنقصان باعتبار العدد لجعلها باعتبار اعضاء الوضوء او باعتبار الحد المحدود
كما في المبسوط بعيد ولما جاء في الروايات المعتمد عليها ان النبي عم توضأ مرة
من غير ذكر المرتين والثلث وانه عم توضأ مرتين من غير ذكر الثلث
وكان في الزيادة لطمانينة القلب او نية وضوء آخر ترك ما تم تنبيه الى ما لا ترتيبه
وازدياد النوم على الغير ذكر في تاويل الوعيد المشار اليه بلفظ التعدي والظلم
انه باعتبار عدم رؤية الثلث سنة وبهذا يظهر ان الثلث ليس من السنة الاصلية
والاقتصار كما لا يخرج عن طرق اثم فلا حاجة الى التاويل اللهم الا ان يفهم من اطلاق

التعدى والظلم نوع كما فى الاثم ثم التعدى يرجع الى الزيادة قال الخليل التعدى فى الامر
مجاوز ما ينبغى ان يتقيد عليه كذا ذكره ابن الفارس والظلم الى النقصان قال الله تع ولم تظلم
منه شيئا اى لم تنقص فى تكرار مرة او مرتين وثلثا لتعدد المغسولات
ويستحب للمتوضى اراد بالاستحباب كون الفعل مط مطلقا فيتناول السنة وما فوقها
ودونها اوكونه مطلوبا من غير جزم فى الطلب فيتناول السنة وما دونها دون ما فوقها
ولم يرد به المعنى الاصطلاحى المخصوص بما دون السنة المشهور عن اصحابنا ان الامور المذكورة
بعده مسنونة كما صرح به وانما زاد لفظ يستحب ولم يقل وان ينوى بالعطف على السنن
السابقة اما اعتدادا بقول الشافعى ره فى النية والترتيب وقول مالك فى استيعاب
الرأس بالمسح حيث ذكر لفظا يحتمل السنية والافتراض وهذا على المعنى الاول وح يكون قوله
وعند الشافعى فرض داخلا فى حيز الفاء معطوفا على خبر المبتدا اعنى قوله سنة عندنا
اولهما وبمذهبهما حيث زاد لفظا لا تفصيص فيه على طلب متاكد ليكون اشد مقابلة لاتباع
اكد الطلب وهو الافتراض الذى ذهب اليه الشافعى بل مالك ايضا فى النية والترتيب
ويتزود به مالك فى الاستيعاب وهو يناسب المعنى الثانى وح يكون قوله وعند الشافعى
فرض غير داخل فى حيز الفاء بل معطوفا على مجموع قوله فالنية فى الوضوء سنة عندنا لحذف
المبتداء وهو اشبه بعادة القوم بالنسبة الى مذهب المخالفين لانه عبادة فلا تصح بدونها
قياس الوضوء على التيمم بجامع معنى العبادة وذكروا فى بيان كون الوضوء عبادة انها عبادة
على فعل يؤتى به تعظيما لله تع ويثاب عليه والوضوء كذلك وانما خص التيمم بالقياس
عليه من بين العبادات لانه اشبه بالوضوء ولان كونه عبادة يستلزم كون الوضوء
ايضا كذلك اذ ثبوت العبادة فى البدل ثبوته فى الاصل كما فى ابدال الكفارات وعكسه
ابدال القصور فان قيل ان اريد كل وضوء عبادة فهو ممنوع كيف ولولا انقسامه الى
عادة وعبادة لم يصح دعوى اشتراط النية فيه اذ الافتقار اليها لتحقق معنى الاخلاص بتمييز
العبادة عن العادة الا يرى ان التيمم الذى هو الاصل فى هذا القياس متردد بين الامرين
وكذا الصلوة والزكوة ونحوها وان اراد ان بعض الوضوء عبادة فهو لا يفيد المدعى
بل الوضوء الذى هو عبادة ليس الا الوضوء المقارن للنية وليس فى الحكم بعدم صحته
بدون النية بعد اعتبار مقارنته معها كثير جدوى قلنا ينبغى ان يراد بالعبادة هنا ما يفعله

لتعظيم

لتعظيم الله تع بامره وكان هذا هو المراد بتعريفها المذكور وح يصح دعوى كل وضوء عبادة
ولكن يبقى الكلام فى عدم صحة العبادة بهذا المعنى دون النية لانه ان اريد عدم وقوعها
مع بالعقل فهو مسلم ولا يضرنا وان اريد عدم صلوحها لافادة الغرض المطلوب بها
شرعا فهو ممنوع فان من العبادة بهذا المعنى ما يفيد الغرض المطلوب به من غير نية
كازالة النجاسة الحقيقية والسعى الى الجمعة ونحوها ويجوز ان يراد بالعبادة هنا ما
شرع تعبدا من غير ان يهتدى العقل الى درك معناه فان الوضوء تطهير الطاهر اذ لا
نوث باعضاء الوضوء حقيقة والعقل باماء وح يكون الكلام فى هذه المقدمة
اعنى كون الوضوء عبادة بهذا المعنى كما سنبينه ولا يخفى ان الدليل الذى ذكر من جهة
اصحابنا فى الكتاب ناظر الى التوجيه الاول مشيرا الى الدخل الذى اوردنا عليه وان امكن
تطبيقه على التقديم الثانى   ولنا انه كل فعل امر به وصلح قربة الى الله يفتقر
فى وقوعه قربة بالفعل الى النية اذ هى الاخلاص المشروط فى جميع القرب والطاعات وفاقا
لكن الوضوء فى وقوعه مفتاحا للصلوة لا يفتقر اليها ولا الى صفة القربة المبنية عليها
لو وقوعه طهارة بدونها وهو يستلزم وقوعه مفتاحا للصلوة اوما وقوعه طهارة بدونها
فلاستعمال المطهر وهو الماء الذى يفيد الطهارة بقصدها المستعمل او لم يقصد بدليل
انه يطهر الثوب ونحوه بلا نية وذلك لانه مطهر بحسب الخلقة كما ان مرور رطب يحسبها يستغنى
عن النية فى تطهيره كما يستغنى عنها فى ارواءه وترطيبه وقد تواتر كونه كذلك فى الاذهان
على اختلاف الاديان وتايد بنص القرآن قال الله تع وانزلنا من السماء ماء طهورا وينزل   ل
عليكم من السماء ماء ليطهركم به فان وصف الماء بالطهورية اى المطهرية لما سيأتى وتعليل
انزاله بالتطهير سيما فى مقام المنة يشعران بما ذكر فليتامل واما ان وقوعه طهارة يستلزم
وقوعه مفتاحا للصلوة فلان المقصود فى حال وجوب الوضوء هو الطهارة تحقيقا لاهلية
القيام بين يدى رب الارباب لقوله تع ولكن يريد ليطهركم واذا حصل المقصود وجب
الاكتفاء به واعترض على هذا الدليل اولا بانه لا نجاسة تزال بالماء على اعضاء الوضوء
قطعا فلا يعقل كونه طهارة بالماء اصلا بل معنى التطهير فى الآية المذكورة ازالة النجاسة
السيئات التى لا يزيلها الا الحسنات المشروطة بالنيات وهى السبب فى صيرورة
الماء مستعملا عند محمد كما سيأتى وبهذا الاعتبار يسمى طهارة او باعتبار انه تعبد

بما يشبه الطهارة وجه استعمال آلة التطهير وثانيها بانه لو سلم وجود نجاسة قابلة
للزوال بالماء في اعضاء الوضوء فلا شبهة انه بحكم الشريعة لا باعتبار الحقيقة واذا
كانت النجاسة حكمية كانت الطهارة ايضا حكمية فيفتقر الى النية كالتيمم غاية الامر ان
التيمم حكمية من حيث المحل والآلة والوضوء من حيث المحل فقط وثالثها انه لو سلم كون
هذه الطهارة حقيقية فالاقتصار على الاعضاء الاربعة تعبدي غير معقول على ما اعترف به
المص في فصل نواقض الوضوء وباب الماء الذي يجوز به التوضي لان المتصف بالنجاسة
الحكمية وهو الحدث جميع البدن او المحدث يطلق شرعا على الشخص لا على اعضائه
الاربعة بخصوصها فيفتقر الى النية من هذه الجهة ورابعها انه لو سلم كونها طهارة حقيقية
غير مشوبة بجهة حكمية فكونها كل المقصود في هذه الحالة ممنوعة والآية المذكورة
لا يدل عليه فيجوز ان يكون القربة المبنية على النية مقصودة ايضا واجيب عن الاول
بان في ايجاب استعمال الماء المطهر بطبعه عند خروج النجاسة من البدن على كل احد
ممن كان له اثم او لم يكن كالنبي والولي والتائب الخارج من الذنوب بحكم الحديث
ثم تعليل ذلك الايجاب بارادة التطهير دلالة ظاهرة على وجود نجاسة من جنس
ما يزال بالماء في اعضاء الوضوء حكما وان لم يكن حقيقة وتجدد ما لم يمنع وجود النجاسة
شرعا وزوالها بالماء وانما منع انتقالها اليه تخفيف سبب استقالة في ازالة نجاسة الاثم به
كمال الصورة واما عن الثاني فبان الماء في باب التطهير عامل بطبعه فتطهيره للنجاسة
حقيقية كانت او حكمية حقيقي وفيه بحث فان قيل لو كان هذه الطهارة حقيقية لما
دخل فيها المسح اذ لا يعقل التطهير بمجرد الاصابة بالماء من غير تسيل وجاز قياس
ساير المايعات على الماء في افادة هذه الطهارة كما جاز في افادة الطهارة عن الخبث
اعني النجاسة الحقيقية اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص وهو منتف على هذا التقدير
قلنا المسح مغلوب بالغسل معدول به عنه بضرب من الحرج والعبرة للغالب والاصل
وايضا الحديث الضعيف لا يتيسر بمجرد الاصابة والماء اقوى في الازالة لكونها عاملا
فيها بطبعه فالتحق باصابته في الرأس تيسيرا او وجبت الاسالة في غيره لانها ابلغ
تطهيرا او المنتفي على هذا التقدير عدم معقولية النص بمعنى كونه واردا على وفاق
الطبع اذ هو المؤثر في الاستغناء عن النية لا بمعنى كونه معللا بعلة متعدية فتطهير الماء

بالحدث

بالحدث مستند الى طبيعته الخاصة التي لا يوجد في غيرها على هو معنى كونه مطهرا بالطبع
بطبعه وليس هذا تعليلا للحكم حتى يرد عليه انه تعليل العلة القاصرة وهو لا يجوز عندنا
بل هو اسناد الحكم الطبيعي الى الطبع ولا نزاع في جوازه بخلاف تطهير الجنب بالماء فانه معقول
بمعنى انه معلول بالقلع الذي يحصل ساير المايعات ولا يتصور في الحدث لانه امر مقدر
واما عن الثالث فبان الحاجة الى النية عند الخصم لحصول الطهارة لا للتعبد بالاقتصار
على بعض الاجزاء بدليل ان الخلاف في الوضوء والغسل واحد ولا اقتصار في الغسل
وقد يجاب بان الاقتصار معقول لان في الاستيعاب بالحدث المتكرر عادة من الحرج
فاكتفي بالاعضاء الاربعة لانها حد البدن طولا وعرضا ومجمع الحواس ومظهر الافعال
ومنظر الابصار ومظنة اضلال الزينة ولو اصابه الغبار مع سهولة اقامة الوظايف
بها حتى انتقلت الوظيفة في الرأس الى المسح لحرج الغسل واما عن الرابع فبانه لا نزاع
في وجوب جواز كون القربة مقصودة في هذه الحالة وانما الكلام في المقصود الذي يرجع
اليه وجوب الوضوء للقيام الى الصلوة وهو الطهارة ليس الا اذ هي كل المذكور على وجه
التعليل في سياق الجواب فمن ادعى مقصودا آخر فعليه البيان وهذا نظير استدلال الشافعي زنا
البكر بقوله تع فاجلدوا على ان الجلد كل الموجب لكونه كل المذكور نفيا للجمع بين النفي
والجلد كما هو قول الشافعي فان قيل الوضوء مامور به فيكون العبادة مقصودة
فيه بل يكون المقصود فيه مقصورا عليها لقوله تع وما امروا الا ليعبدوا الله قلنا
لو سلم عموم الآية في كل مامور فلا نسلم عمومها في كل مامور به للقطع بان ما لا يقصد
بالامر لذاته بل لغيره لا يشترط فيه صفة القربة كستر العورة وتطهير الثوب والسعي الى
الجمعة ونحو ذلك بخلاف التيمم رد لقياس الخصم بالممانعة في نفس الحجة
يعني ليس المقتضي لافتقار التيمم الى النية وصف العبادة كما زعمهم بل هو اما كون التراب
غير مطهر الا في حال ارادة الصلوة وهي حالة النية لكونه مطهرا بالشرع لا بالطبع كالماء
والشرع انما اثبت مطهريته في تلك الحالة بقوله تع يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الآية فلا يثبت
في غيرها اذ الثابت نصا بخلاف القياس يراعى فيه جميع ما ورد به النص واما كونه
لفظ التيمم منبئا عن القصد لغة اذ معنى تيممه قصده واعترض بانه يقتضي ان لا يجوز
التيمم بنية الطهارة في غيرها حال ارادة الصلوة وليس كذلك على الاول وعلى الثاني بان

بان المشروط في التيمم قصد رفع الحدث واستباحة الصلوة ولفظ التيمم ينبئ عن مطلق
القصد وباعتبار تعلقه بالصعيد في الآية عن قصد الصعيد فلا انباء فيه عن القصد
المشروط على ان الغسل في آية الوضوء ايضا ينبئ عن القصد لكونه عبارة عن فعل
اختياري كما عرفت وان لم يوضع للقصد كالتيمم وسياتي زيادة كلام في باب التيمم
يتعلق بهذا المقام ويستوعب الراس يستحب للمتوضي ان يستوعب راسه
بالمسح وكيفية المسح الاستيعاب ان يضع على مقدم راسه من كل يد ثلث اصابع ولا يضع
ابهاميه وسبابتيه ويجافي بين كفيه ويمدهما الى قفاه ثم يرسل يديه ويضع كفيه
على مؤخر راسه ويمدهما الى المقدم ثم يمسح ظاهر اذنيه بباطن ابهاميه وباطنهما بباطن
سبابتيه احترازا عن البلل المستعمل من حيث الحقيقة بقدر الامكان وهذا اوب
فعله النبي عم مرة وتركه اخرى كذا ذكره شيخ الاسلام ابو بكر فلا ينافي جواز الاستيعاب
بثلث اصابع على ما اشير اليه في المبسوط وجواز مسح الاذنين بما مسح به الراس على ما تقدم
بناء على ان الماء لا ياخذ حكم الاستعمال ضرورة اقامة السنة فان قيل ح ينبغي ان
يتادى فرض المسح بيد اصبع او اصبعين ولا ياخذ الماء حكم الاستعمال ضرورة اقامة
الفرض كما في الغسل اذ الماء فيه يبقى طهورا في آخر العضو كما كان في اوله بل الفرض اعلى
فضرورة اقامته بالاعتبار اولى قلنا انما يتادى عندنا خلافا لزفر به لانه يؤدي
الى اسقاط حكم الاستعمال مع وجوده حقيقة من غير ضرورة وذلك لان الفرض ان كان
مقدرا بثلثة اصابع يمكن اداؤه بوضع الاصابع الثلث فلا حاجة الى تجويزه
بيد الاصبع الواحدة مع ان الماء يصير مستعملا بمجرد وضعها وكذا الكلام في تجويزه
بيد الاصبعين وان كان مقدرا بربع الراس يمكن اداؤه بيد الاصابع الثلث
فلا حاجة الى تجويزه بيد ما دونها مع ان فيه زيادة الاستعمال وكذا الكلام في سنة
المسح على التقديرين فالتعدي عن الضرورة في الاول بتجويز اصل المد دون الثاني
بتجويز زيادة المد فان قيل تجويز اداء الفرض بيد الاصابع الثلث على التقدير
الثاني مع امكان ادائه بيد ما فوقها تعدي عن الضرورة كما ذكرتم في التجويز بيد ما
دونها قلنا الاصابع الثلث هي الالة المعهودة في المسح او اكثر ما هو الاصل
فيها فاكتفي بالاصابع الثلث ولم يشترط الزيادة اعتبارا للمعهود فعلى هذا لو

مسح

لو مسح باصبع واحدة نحو ابتها الاربعة او ثلث مرات بمياه متجددة يجوز على التقدير
الاول ولو مسح بها مرات متعددة بمياه متجددة حتى يبلغ ربع الراس ينبغي ان يجوز
على التقدير الثاني وهو السنة السنة محصورة في الاستيعاب عندنا
مشتركة بينه وبين الثلث بمياه مختلفة عند الشافعي فما يتوهم من القصر في تقرير
مذهبه بان السنة التثليث لكونه من قبيل الكلام التقوى الى لا غير التقوى
والطب النحوي اي لا غيرها فغير مراد اعتبارا بالمغسول الا قياسا
للممسوح على المغسول في تثليث الوظيفة بمياه والجامع كون كل منهما عضوا من
اعضاء الوضوء يقام فيه ركن من اركانه ففي هذا القياس لوحظ مشابهة المحلين
في الوظيفتين جميعا ولذلك لم يقل اعتبارا بالوجه مثلا وبالغسل اذ لا ينبئ لفظ الوجه
عن الوظيفة ولا لفظ الغسل عن المحل بل ذكر ما ينبئ عن الامرين اعني المغسول
لانه عبارة عن محل يثبت له الغسل ولنا ان انسا رض توضا ثلثا ثلثا
اي غسل بدليل التصريح بالافراد في المسح والحديث اخرجه شيخ الاسلام ابو بكر
وفي رواية ثلثا ثلثا وروى مثله من غيره من الصحابة في جامع الاصول وغيره من الكتب
والذي يروى من التثليث روى عمران وشقيق ابن سلمة عن عثمان رض
انه مسح براسه ثلثا حاكيا وضوء رسول الله عم ويروى مثله عن علي رض محمول عند اصحابنا
هذا التثليث المروي صريحا على التثليث بماء واحد والتثليث المنفي بدلالة رواية
المرة على التثليث بمياه متعددة والتثليث بماء واحد مشروع بل مسنون فيما
يروى عن ابي ح وطريقه ان يمد يديه من مقدم راسه الى مؤخره ثم رده الى المقدم
ثم الى المؤخر والشافعي تمسك بظاهر رواية التثليث وكونه بمياه متعددة وحمل رواية
المرة على تعليم الفرض وانت خبير بان الاكتفاء ببيان الفرض في المسح مع بيان
المسنون فيما قبله وما بعده بعيد جدا ولان المفروض عطف على ما تقدم
من حيث المعنى كانه قال التثليث ليس بسنة لما ذكر والمفروض مسح وقوله وبالتكرار
يصير غسلا هو النسخة الصحيحة المشهورة واللام في التكرار للمعهود اشارة الى
التثليث بمياه وانما اطلق الحكم بان التكرار يصير المسح غسلا من جهة انه يؤدي الى
التكرار غالبا الى التقاطر الملزوم للغسل ولا ينفك عنه الا بان يبالغ في تقليل البلة

وتجتهد في جعلها ضعيفة على ما يشهد به التجربة والعبرة للغالب دون النادر والمبني على التكليف
الذي لم يشتر الخصم ايضا فاشار بهذا الاطلاق الى ان كون التثليث سببا لانقلاب
المسح الى الغسل في حكم المطلق الذي لا يقيد ببعض الصور والاوقات وفي يصح
ان يترتب عليه اطلاق نفي السنة على ما اشار اليه بقوله فلا يكون مسنونا اي اذا كان
المفروض مسحا والتثليث سببا لصيرورته غسلا لا يكون مسنونا لان السنة وضعت مكملة
لا مبدلة وصار هذا المسح كمسح الخف الذي لا يسن فيه التثليث لئلا يصير غسلا
بل المد الى الساق وتحقيقه ان الغرض الاصلي في هذا الباب تكميل الفرض والمد و
التثليث طريقان اليه والكلام هنا في تعيين طريقه وقد رأينا السنة في الغسل
التثليث دون المد وفي مسح الخف المد دون التثليث ولم نجد للجمع بينهما اصلا
يرجع اليه وتأملنا في سبب اختصاص كل منهما بطريق فوجدنا المد غير ممكن في الغسل
لعدم اتساع المحل والتثليث يفضي الى التكميل في مسح الخف على ما يأتي بل الى التبديل
فغلب على الظن ان سبب الاقتصار على المد في مسح الخف تعينه طريقا الى التكميل كالتثليث
في الغسل وهذا السبب ثابت في مسح الرأس فيثبت فيه حكمه ايضا وبهذا يظهر ان في
الاعتبار بالمغسول ذهولا عن المعنى الذي شرع التثليث لاجله وهو كونه وسيلة الى
التكميل مع ان العبرة للمعاني دون الظواهر وفي توجيه كثير من المشايخ ان بعض التكرار
تبدل قطعا فيكون البعض الآخر قريبا من التبديل بلا شبهة والقريب من التبديل نفس
فلا يكون شيء من التكرار مسنونا لانها وضعت مكملة لا مبدلة او مبعضة فلا يكون
التثليث مسنونا ويمكن حمل عبارة الكتاب على هذا المعنى بان يجعل اللام في التكرار
للجنس باعتبار وجوده في ضمن بعض الجزئيات ونفي الجنس المشار اليه بقوله فلا يكون مسنونا
للعموم الا انه مبني على كون القريب من التبديل نقيضا للسنة وهو محل المناقشة
والمذكور في بعض النسخ وبالتكرار ربما يصير غسلا وهو يحتمل ان يؤدي مؤدى النسخة
الاولى بان يكون اللام في التكرار للعهد وكلمة ربما للتكثير والتقريب بان صيرورة التثليث
غسلا كثير غالب راجح على المكثور المغلوب كما هو حاصل الوجه الاول او يكون اللام
في التكرار للجنس وكلمة ربما للدلالة على ان بعض هذا الجنس يجعل المسح غسلا ويلزمه
ان لا يكون شيئا مسنونا كما هو الحاصل الوجه الثاني ويحتمل ان يراد به نفي اطلاق

سنة

سنة التثليث بان يكون اللام في التكرار للعهد وكلمة ربما للدلالة على ان بالتثليث
يصير المسح غسلا في بعض الاوقات فلا يكون مسنونا اي مطلقا كما زعم الخصم حيث
اطلق القول بسنيته ولم يلتفت الى حصول التقاطر والظاهر ان زيادة ربما من تصرفات ت
الناسخ نظرا الى احد الوجهين الاخيرين لتوهمه ان الحكم بصيرورة المسح بالتكرار غسلا
لا يصح على اطلاقه والتعويل على النسخة الاولى والوجه الاول وترتيب
اي يستحب للمتوضئ ان يرتب الوضوء فيبدأ بما بدأ الله تعالى بذكره او يجزيه والبداية بما بدأ
به غير كاف في حصول الترتيب اي تقدم فعلا ما قدمه الله تعالى قولا ويبدأ بالميامن
اي في الايدي والارجل وانما ذكر الميامن بلفظ الجمع وان كان الملايم بافراد المتوضئ هو
التثنية نظرا الى الجنس ثم الفاء في فيبدأ للتعقيب الرتبي كما في قوله تعالى ونادى
نوح ربه فقال اذ مرتبة المفسر بعد المفسر وصاحب الكشاف جعل الفعل في الآية
بمعنى ارادته اي اراد النداء فيتحقق التعقيب في الزمان فالترتيب في الوضوء سنة
اراد بالترتيب هنا تقديم ما قدمه الله اذ هو المتبادر من اطلاق الترتيب في الوضوء
عرفا وان جعل شاملا لتقديم الميامن ايضا فيما تقدم والفاء للتعقيب
اي التأخير مع الوصل اذ ربما يستعمل التعقيب بهذا المعنى لشيوع استعماله في مقابلة
التراخي عند بيان معاني الحروف وان كان مفهومه مطلق التأخير فالنص يقتضي ان
ترتب غسل الوجه على القيام الى الصلوة وفي لا بد ان يرتب كل وظيفة على ما ذكر
في النص اذ لا قائل بوجوب الترتيب بين وظيفة الوظيفة والقيام الى الصلوة من
غير وجه بينها بين الوظايف انفسها او بقول النص يقتضي نوع ترتيب بين غسل
الوجه وساير الوظايف لانه يمنع تقديم غيره عليه بحيث يقع فاصلا بينه وبين القيام
الى الصلوة وان لم يمنع جعل غيره مقارنا معه او مقدما عليه لا وجه الفصل بان يقدم
على القيام الى الصلوة ايضا وفي يجب الترتيب مطلقا اذ لا قائل بوجوب الترتيب
على بعض الوجوه دون بعض وقد يقال الفاء يوجب ان يكون غسل الوجه عقيب
القيام الى الصلوة مقدما على غسل ساير الاعضاء وفي يجب الترتيب اذ لا قائل
بوجوب تقديم الوجه من غير ترتيب في البواقي وهذا التوجيه يوجب تقديم غسل الوجه
مطلقا وليس كذلك كما سبق التلويح اليه وما ذكر في النهاية من ان الفاء يقتضي ان

لا يجوز تقديم غير الوجه عليه ثم غيره معطوف بالواو وهي للترتيب كما في قوله تعالى اركعوا
واسجدوا ففيه نظر اذ لو ثبت كون الواو للترتيب لم يحتج في الاستدلال بالآية على المط
اعني وجوب الترتيب في وظائف الوضوء الى الوجه لكون الفاء للتعقيب وان لزم
منه امتناع تقديم غير الوجه عليه في الجملة لا مطلقا كما يشعر به عبارته والصواب ما اشرنا
اليه من بناء هذا الاستدلال على عدم القائل بالفصل فانه نافع في الزام الخصم وان لم
ينفع في ابتداء الاجتهاد واثبات الحكم ضرورة ان الثابت قبل تقرر الرأي عدم العلم
بالقائل بالفصل لا العلم بعدمه وههنا بحث آخر وهو ان الدال على الوجوب في هذا
الكلام ليس الامر وهو لم يدخل على الفاء بل الفاء دخلت عليه فمفهومه الشرعي تعقيب
وجوب غسل الوجه عن القيام الى الصلوة وهو لا يستلزم وجوب تعقيبه عنه
ولنا ان المذكور يعني ان المذكور في الآية بعد الفاء الجزائية ليس الا الواو وهي لمطلق
الجمع من غير دلالة على المقارنة والترتيب فالعطف بها والجمع بين الامرين المتعاطفين
او الامور المتعاطفة بها في لفظ واحد سواء وكأنه قيل نظرا الى عطف الايدي والارجل
على الوجه فاغسلوا هذه الاعضاء ونظرا الى عطف المسح على الغسل فأتوا بالوظيفتين
ونظرا الى المجموع كأنه قال فتوضأوا لكن الحاجة الى بيان اركان الوضوء اوجب تفصيلا
لا يتأدى بدون الترتيب في الذكر وهو لا يوجب الاتيان بتلك الاركان على وفق ذلك
الترتيب والحاصل ان الفاء داخل على غسل مجموع الاعضاء الثلثة لا غسل الوجه
فقط وعلى مجموع الغسل والمسح لا الغسل وحده فلا دلالة في الآية على وجوب الترتيب
اصلا كما لا دلالة عليه في قول المولى لعبده اذا جاء عمرو فاشتر لحما وخبزا وفي قوله
تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع حتى يعد العبد
ممتثلا باشتراء الخبز قبل اللحم ويجوز ترك البيع قبل السعي بل مقتضاها اعقاب
مجموع غسل جملة الاعضاء الثلثة ومسح الراس وان اقتصر المص على انها تقتضي
اعقاب غسل جملة الاعضاء لان البيان في تعاطف الاعضاء يرشد الى البيان
في تعاطف الغسل والمسح والاحسن ان يقال انه اراد بجملة الاعضاء مجموع الاعضاء
الاربعة وعبر عن الغسل والمسح بالغسل تغليبا فكأنه قال تقتضي اعقاب التوضي
واما ادعاء اجماع اهل اللغة على كون الواو لمطلق الجمع فقد اقتدى فيه بابي علي

الفارسي وكأنه لم يعتد بالخلاف المروي فيه عن البعض لقلة المخالفين او لضعف
او لتفرده او لعدم ثبوت خلافهم عنهم بنقل صحيح والبداءة بالميامن فضيلة
اي مستحبة وهي دون السنة وانما لم يجعل سنة لان محبوبيتها الواردة في الحديث وان
كانت اعم من الاستحباب الاصطلاحي ضرورة انها لغوية لامتناع حمل كلام الشارع
على المصطلح الجديد الا انه اقلها المتيقن به فحملت عليه ومبنى الكلام انه لا دليل على الزيادة
من مواظبة وغيرها والتنعل من النعل وهو لبسها والترجل من المرجل اي المشط وهو
استعماله في الشعر لا من الرجل كما توهم من فسره بنزع الخف لانه لو صح لغة لا يصح حكما
حيث يستحب فيه التياسر وكذا في جميع ما يؤدي التيامن فيه الى الاخلال برعاية شرف
اليمين كخلع الثوب والسراويل وخروج المسجد ودخول الحمام والخلاء ولذلك لا يستعمل
اليمين في الامتخاط والاستنجاء ثم ذكر فعلين يتعلق احدهما بالراس وهو الترجل
والآخر بالقدم وهو التنعل ضربا لشمول استحباب التيامن من افعال جميع الاعضاء
في نواقض الوضوء جمع ناقضة والتأنيث لكونها
في الاصل صفة العلة والنقض في الجسم فك تأليفه وفي غيره اخراجه عن افادة
المطلوب ما يطلب به كاستباحة الصلوة في الوضوء المعاني الناقضة
اي الامور المعنوية المؤثرة في الطهارة فاراد بالمعاني حقيقتها وهي ما يقابل الاعيان
وافاد التأثير والعلية بصيغة الناقضة ولا حاجة الى جعل المعاني بمعنى العلل مجازا
كما توهم ما يخرج من السبيلين هو مع ما عطف عليه اعني والدم والقيح
والقيء خبر للمعاني فلا بد في كل واحد من تقدير مضاف يكون من جنس المعنى اي حال
ما يخرج وصفته وهو الخروج وكذا في البواقي وتقدير نفس الخروج ربما يؤدي الى نوع
تكرار في قوله والدم والقيح اذا خرجا فتجاوزا الى موضع يلحقه حكم التطهير وانما احتيج
الى تقدير المضاف لان الاخبار عن المعاني بامور كلها او بعضها من الاعيان لا يصح
ولان العلل الشرعية لا تكون الا معاني ولان ذات الخارج والدم والقيح لازمة
للانسان فلو لم يعتبر صفة الخروج لم يحصل وضوء اصلا لقوله تعالى او جاء
احد منكم من الغائط الغائط المطمئن من الارض والمجيء منه كناية عن قضاء الحاجة
المعهودة فالآية اوجبت التيمم على من قضى حاجة وان كان متوضئا لاطلاق اللفظ

فينتقض الوضوء السابق بقضاء الحاجة اذ لو بقي لما وجب التيمم وفاقا وهذا دليل
على بعض المدعى فانه لا يجب يتناول الا العين المعتادة الخارجة من السبيلين
والريح الخارجة من الدبر ان صح اتفاقا لا يخرج عن قليل عين والا فقد والانتقاد
الغايط لا خراج بغير الريح غير معهود فان قلت وكذا الاخراج العين المجاورة
لها قلنا يثبت الحكم فيها بدلالة النص ان لم يثبت بعبارة والدليل
المنطبق على جميع جزئيات المدعى هو الحديث فان كلمة ما عامة موصولة كانت او
موصوفة فيتناول المعتاد من الريح والعين كالبول والغايط والمني ودم الحيض
والنفاس وغير المعتاد كدم الاستحاضة والدودة والحصاة ونحوها وما لك خالف
في غير المعتاد مطلقا في رواية كتب اصحابنا عنه ومقيد بما سوى دم الاستحاضة في
رواية شرح السنة وغيره فالحديث حجة عليه على الروايتين لا يقال الخارجة من القبل
لا ينقض الوضوء فينتقض بها عموم كلمة ما لانا نقول هي اختلاج لا ريح خارجة ولو
سلم فالعام بعد التخصيص يبقى حجة في الباقي بعمومه ولا يخفى ان المراد بما يخرج
من السبيلين في عبارة الكتاب والحديث كل خارج من كل سبيل اذ لا عبرة باعتبار
الخارج والمخرج وفاقا والدم والقيح من نواقض الوضوء عندنا
خروج النجس من غير السبيلين كالدم والقيح والقيء والمراد بالخروج ههنا الظهور
اذ التجاوز لا يكون بعد الخروج الحقيقي لتحققه به كما سيأتي فلا يصح عطفه عليه بالواو
ومفعول التجاوز محذوف اي تجاوز موضع الخروج واصله ومسها
الى موضع او يلحقه حكم التطهير اي يثبت فيه حكم الشارع وقضاؤه بالتطهير فالاضافة فه
بمعنى في وقيل بيانية اي يلحقه حكم هو التطهير والمراد على الوجهين ان يجب تطهيره
في الجملة او بذلك بعد حكم الظاهر فيتحقق بالتجاوز اليه الانتقال من الباطن الى
الظاهر الذي هو الخروج حقيقة فلو نزل الدم الى ما لان من الانف ينقض الوضوء صنود
حيث يجب تطهيره في الاغتسال ولو تحرك في داخل الانف لا ينقض حيث
لا يجب تطهيره اصلا وقاء فلم يتوضأ وجه التمسك ان النبي عم
كان لم يتوضأ عقيب القيء لم يتوضأ عقيب ما لا يتناهى من الاحوال فتخصيص
النفي برواية عدم التوضي عقيبه لكون الباعث لا محالة والظاهر ان ذلك

الباعث دفع ما عسى يتوهم عن كون القيء حدثا ناقضا للوضوء موجبا الى وضوء
جديد وان الراوي عرف استمرار عادته عم على تجديد الوضوء عقيب الحدث من غير
تأخير كما هو الملايم بحاله فبنى الكلام على هذه العادة ولم يقرح بذكرها لاشتهارها عند
السامعين فظهر بهذا التوجيه ضعف الجواب عن هذا الاستدلال بان مفهوم
الحديث نفي التوضي على الفور لا مطلقا او نفي التوضي بسبب القيء لا بسبب الصلوة
ونحوها فلا يثبت به المدعى ثم هذا الدليل يستلزم ثبوت المدعى في بعض النزاع ويحصل
بها الالزام في ساير الصور بعدم القايل بالفصل ولان غسل غير موضع صنع
الاصابة هذا هو النكتة الذي عدل عليه الشافعي رح في هذه الخلافية وتقريره
ان غسل موضع لم يصبه النجاسة امر تعبدي اي لا يدرك معناه لان تطهير الطاهر
والفعل اياه والامر التعبدي يقتصر على موضع النص ولا يتعدى من المنصوص عليه
الى غيره بطريق القياس اذ لا يتأتى القياس بدون الوقوف على العلة فلا يمكن اثبات ت
انتقاض الوضوء المؤدي الى وجوب وضوء آخر يؤتى به في غير محل النجاسة بالخارج ج
من غير السبيلين قياسا على الخارج منهما وتحريره انه لا اجماع ولا نص في حكم المتنازع ع
فيه ولا يمكن اثباته بالقياس فيجب نفيه وهذا استدلال بانتفاء الدليل على انتفاء
المدلول وفيه كلام مذكور في الاصول والتعبد في الاصل التذلل والعبد يسمى التكليف
الذي لا يدرك معناه تعبدا او ما يتعلق به تعبديا ومورد النص ههنا المحل الذي ورد
فيه الكتاب والخبر بان الخارج منه حدث ناقض للوضوء وهو المخرج المعتاد والفيم
في فيقتصر عليه الا غسل غير موضع الاصابة لكن ليس الاقتصار نفس الغسل على موضع
النص كثير معنى فينبغي ايراد حكم المتعلق به وهو وجوبه فان قيل لم لم يجعل نفس
انتقاض الوضوء بالخارج من السبيلين تعبديا من جهة انه زوال الطهارة عن موضع
باصابة النجاسة موضعا آخر واي حاجة الى اعتبار ما يؤدي اليه من غسل غير موضع
الاصابة قلنا لانه قد يمنع لزوم بحري المحل في حكم التنجس لجواز ان يكون اتصاف
البعض به موجبا لاتصاف الكل لكن مع ذلك لا يكون تطهيره الا بازالة النجاسة
عن ذلك البعض فان الثوب اذا تنجس طرف منه يقال انه نجس ولا يعود الى حال
الطهارة بغسل طرف بل بغسل ذلك الطرف المتنجس بعينه ولنا قوله عم

الوضوء من كل دم سائل لما زعم الخصم انتفاء الوضوء وامتناع القياس في الحكم المتنازع ٤
فيه المستدل عليه بالنص ثم بالقياس اى الوضوء من اجل كل دم سائل لقوله تع ولا
تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق اولادكم من املاق اى من اجله وسببه والجار متعلق بفعل عام
اعنى يحصل ويوجد كما هو الشايع في الظروف لكن حقيقة الاخبار عن الوجود غير
مراده اذ رب دم سائل لا يوجد منه الوضوء فحمل على الوجوب لقربه من الوجوب وفي هذا
النحو التعبير مبالغة وتاكيد كانه اوجب فوجد فاخبر عنه بوجوده او فعل متعلق المجرور
يجب لوجهين احدهما انه اخبار وهو اكد من الامر المقتضي للوجوب وفيه نظر
لانه ان اراد انه اخبار عن الوجود يكون المقدر يوجد لا يجب وانما يفيد للوجوب
بالتجوز الذي قررناه وان اراد انه اخبار عن الوجوب فهو ممنوع وعلى تقدير
ثبوته لا حاجة الى ما ذكر من انه اكد من الامر مع ورود المنع عليه وثانيهما ان الدم
وصف بالسيلان والدم السائل نجاسة غليظة فيلحق بالغايط دلالة لاستوائهما
في وصفي النجاسة والخروج عن بدن الانسان كما يلحق الجنب بالسيف المذكور في
قوله عم لا قود الا بالسيف لاستوائهما في ازهاق الروح مع تمزيق الجلد وفيه
ايضا نظر لانه لو صح الحاق الدم السائل بالغايط دلالة لم يحتج الى الحديث وما يشعر
كلامه من ان الحاجة اليه باعتبار وصف الدم بالسيلان فليس بشيء واما كون
هذا الحديث مرسلا حيث رواه عمر بن العبد العزيز عن تميم الداري رض ولم يلقه
فليس بطعن عندنا لانا نقبل المراسيل وقال السمعاني في كتاب الاصطلام
رواه عن عمر بن يزيد بن ويزيد بن محمد وهما ضعيفان مجهولان
وقوله عم من قاء هذا الحديث رواه الطحاوي باسناده وهو امام في الفقه
والحديث فلا يسمع ما يقال انه مرسل من طريق ابن جريج ومسند الى ابن مليكة عن
عائشة رض من طريق ابن اسمعيل بن عباس وهو ضعيف قال الصدر الشهيد في
طريقته بل هو ثقة روى عنه ابن المبارك ومن رجال محمد ابن اسحق يوخذ برواية
خصوصا فيما يروى من اهل الشام والتمسك به من وجهين احدهما ان الامر
بالتوضي ظاهر في وجوبه وهو لا يجب الا على المحدث اتفاقا والثاني ان الامر
بالبناء يقتضي جوازه لا اقل وهو لا يجوز لغير المحدث اتفاقا هو ثم ترتيب كل

واحد من الامرين على من قاء او رعف يقتضي كون القيء والرعاف حدثين ناقضين
للوضوء فان قيل عطف الامر بالبناء وهو للاباحة على الامر بالتوضي قرينة صارفة له
عن الوجوب الى الاباحة ليتناسب المتعاطفان فلا يتم الوجه الاول قلنا هو لو سلم كون التناسب
اولى بالعمل من الحقيقة فلا امتناع لاعتباره ههنا ضرورة ان البناء لا يجوز بدون وجوب
التوضي اجماعا فتجويز البناء يدل على كون الامر بالتوضي للوجوب دون الاباحة فان قيل
هب ان الامر بالتوضي للوجوب لكن ينبغي ان يحمل التوضي على تنظيف محل الاصابة ليوافق فق
حديثا آخر ورد في عين هذه الحادثة لفظا ومعنى وهو انه عم قاء فغسل فمه فقيل له
الا تتوضأ وضوءك للصلوة فقال هكذا الوضوء من القيء قلنا استعمال الوضوء
بمعنى التنظيف في الحديث الآخر لمشاكلة سؤال السائل لا يصلح قرينة للعدول ههنا
عن الحقيقة الشرعية ههنا سيما والبناء بدون وجوب الوضوء الشرعي غير جايز اجماعا
ولا مخالفة بين الحديثين لان ايجاب الوضوء الشرعي في غير هذا الحديث لاجل البناء
على الصلوة والمفهوم من الحديث الآخر ان الثابت بالقيء هذا القدر لا نزاع فيه انما في
الزيادة انما يثبت بارادة الصلوة ونحوها ولان خروج النجاسة
قد تقرر في الاصول ان كل نص وجد وصف ملايم لحكمه بان يصح اضافته اليه
ولا يكون نائيا عنه عقلا جاز تعليله به واذا ظهر تاثير ذلك الوصف صار التعليل به
واجبا وشرط كثير من مشايخنا في الزام الخصم اقامة الدليل على ان النص الذي يراد
تعليله معلل في الجملة ولا شك ان الطهارة والنجاسة ضدان متعاقبان على محل
واحد فخروج النجاسة يلايم زوال الطهارة فيجوز تعليل هذا النص به بل يجب حيث
ظهر تاثيره بقوله عم للتي استحيضت توضئي وصلي فانما هو دم عرق انفجر فتعليل
وجوب التوضي بانفجار الدم في قوة التعليل لخروج النجاسة حيث ينبئ اسم الدم
عن النجاسة وصفة الانفجار عن الخروج وايضا ثبت كون هذا النص معللا بجريان ن
حكمه في النقطة الحادثة تحت السرة اجماعا وان اختلف في انه مطلق او مسدود
بانسداد المخرج المعتاد وما ذلك الا بطريق التعليل وانما اقتصر المصنف على بيان
جواز التعليل لانه يكفي في رد ما زعمه الخصم من امتناع القياس فظهر بهذا التقرير
ما ذكره من تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة اشارة الى بيان الملايمة

يدل عليه قوله وهذا القدر يعني التأثير المذكور في الاصل الى السبيلين معقول اى
مدرك للعقل معقول عنه اذا عوض عليه اذ لا معنى للملاية سوى هذا ولو كان
مراده التأثير باصطلاح الاصوليين وهو ان يظهر تأثير نوع الوصف او جنسه في نوع
الحكم او جنسه ما كان ينبغي ان يقتصر على مجرد الدعوى ثم اطلاق زوال الطهارة يحتمل
زوالها عن محل الاصابة وح تفاوت الطهارة والنجاسة على محل لي هو ويحتمل زوالها
عن جميع البدن بناء على ان اتصاف البعض بالتنجس يوجب اتصاف الكل به عرفا
بموافقة من الطبع فان الثوب الذى يتنجس طرف منه يقال في العرف انه نجس ويتحاشى
الطبع السليم عن الطرف الآخر وان كان في الحقيقة الطاهر الا يقال محل الاصابة اعني المخرج
عفو فلا يصلح سببا لاتصاف غيره بالتنجس لانا نقول كونه عفوا بمعنى سقوط استعمال
الماء او مطلق المطهر فيه لامر يخصه لا يستلزم عدم اعتبار تنجسه مطلق والمعقول
على التقديرين ان يقتصر في التطهير على بعض البدن وان يكون ذلك البعض محل الاصا بة
اما على تقدير الاول فظاهر واما على تقدير الثاني فلان طريق تطهير الكل اذا كان تنجسه
بطريق السراية من البعض استعمال المطهر في ذلك البعض والتخطى عنه في مجارى
العادات زيادة لا حاجة اليها كما سبق الايماء اليه فليتذكر وقد عمل بالاقتصار وعدل
عن محل الاصابة الى الاعضاء الاربعة فكان الاقتصار على تلك الاعضاء غير معقول
لكن لما عدى زوال الطهارة بالعلة الملاية بل المؤثرة تعدى الاقتصار على تلك الاعضاء
في ضمنه ضرورة كونه لازما او امتناع وجود الملزوم بدون اللازم كما تعدى الاستواء بين
الجيد والردئ مع عدم معقوليته في ضمن تعدية الربوا من الاشياء الستة الى غيرها
وذلك لان غير المعقول وان لم يقبل التعدية قصدا وابتداء يقبلها ضمنا ضرورة اذ
الضروريات والضمنيات لا يعطى لها حكم بعينها كوقف المنقول في ضمن وقف العقار
والتنفل بعد العصر ضرورة القيام الى الخامسة وتقييدها بالسجدة ونحو ذلك فان قيل
زوال الطهارة ليس حكما شرعيا عمليا لانه مخرج عن التكليفي والوضعي المنحصرين في
اقسام لم يعد منها زوال الطهارة فلا يجرى فيه التعدية والقياس قلنا بل هو راجع
الى بعض اقسام التكليفي وهو الوجوب او الحرمة فانه يتضمن وجوب التطهير عند
وجوب الصلوة معه فان قيل قد توهم بهذا التوهم ان العلة حقيقة اصابة النجاسة

فان فوجها

فان فوجها انفصالها من الباطن وهو لا ينافي الطهارة بذاته واذا كان كذلك ينبغي
ان ينتقض الوضوء باصابة الخمر مثلا للبدن وليس كذلك بالاجماع قلنا بل علة زوال
الطهارة المستتبع بوجوب غسل الاعضاء الاربعة باباء النقض اصابة النجاسة الملازمة
التي منع ظهور اثرها كونها في محالها فلي فارقته زوال المانع وهي النجاسة الخارجة من البدن
لا الواصلة اليه من الخارج وقد يجاب عنه بان العلة اصابة النجاسة مع عدم المانع
وقد وجد المانع في صورة النقض وهو الاجماع على عدم انتقاض الوضوء بوصول الخمر
ونحوها فنقول اذا التزم كون العلة اصابة النجاسة مع عدم المانع تسلك طريقا آخر
من الاعتراض وهو ان زوال الطهارة الثابت بالعلة المذكورة يستتبع وجوب غسل
الاعضاء الاربعة في صورة خروج البول بالنص ولا يستتبعه في صورة وصول الخمر
بالاجماع فقياس خروج الدم مثلا من غير السبيلين على صورة الاول دون الثانية مع ان
في الثانية لا يتعدى الآ الا امر المعقول يستدعي سببا ومرجحا لا محالة ويمكن ان يرجح القياس
على الصورة الاولى احوط والقوم لم يعتد والاحوطية في جهات ترجيح احد القياسين على الآخر
لكنهم ذكروا للمجتهد ان ياخذ بايهما شاء بعد شهادة قلبه وعلى كل حال يلزم الزام
الخصم في دعوى كون حكم النص ههنا تعبدا محضا لا يجرى فيه القياس هذا وقد فهم عامة
الناظرين في عبارة الكتاب ان الحكم بعدم معقولية الاقتصار على الاعضاء الاربعة
في مقابلة غسل كل البدن فانه معقول وبينوا معقوليته بان وجوب تطهير الكل بناء
على سراية التنجس يوجب غسل الكل وقد عرفت ما فيه وبان غسل البعض
فقط يخل بالنزهة المأثور باخذها عند كل صلوة كما في غسل بعض الثوب الوسخ ولا
يخفى ضعفه اذ لا نم الاخلال بالنزهة اذ لم يظهر تفاوت بين الاجزاء بعد غسل البعض
بان يقوم القذر والوسخ بذلك البعض المغسول فقط ثم بعض من زعم ان المعقول غسل
الكل بنى عليه ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة ايضا معقول لما ان في غسل الكل
بالكثرة وجوده ويقاء وتكرره حرجا بينا لخفف بالاقتصار على الاعضاء التي هي امهات
البدن على ما سبق في بحث النية وامضى حكم الاصل فيما لا حرج فيه وهو الحيض والنفاس
والجنابة وفيه نظر لان الكلام في معقولية المصححة للتعدية وما ذكر من المعنى لجعل الاقتصار
مستحسنا بالضرورة وقد تقرر في الاصول ان المستحسن بالضرورة لا يتعدى ولا يمكن الالحاق

بطريق الدلالة ايضا اذ خروج النجس من غير السبيلين ليس في التكثر والتكرر عادة
لخروجه منهما بل دعوى كون الدخان فوق الحيض في ذلك بعيدة جدا لكن وكانه لم يطاوع
قلم البيان في هذا المقام بيان الاقتصار ووقع عنان الكلام في يد الاكثار لكن التوقف
على كلمات الوثيقين في هذه الخلافية اعرف انا ما لعنا في التلخيص والتحرير ولم يورد الا
قليلا من كثير ولم نزد على ما ذكروا الا ما هو بالزيادة جدير غير ان الخروج بيان
لجهة تقييد الحكم في الدم والقيح بالسيلان وفي القيء بالكثرة وهو ان ملاء الفم واني اورده على
سبيل الاستدراك لانه يناسب تعليل حكم النقض بخروج النجس توهم كون التقييد بالامرين
في صورتي الفرع لعدم التحقق الخروج بدونها والا لوجب التقييد بهما في الاصل ايضا كيف
ومن شرط صحة القياس ان لا يغير حكم الاصل في الفرع اصلا على انه لو كانت الكثرة ضرورية
في تحقق الخروج لوجب اشتراطها وعدم الاكتفاء بالنجاسة في نحو الدم كما في القيء فدفع ذلك
التوهم بان الخروج الذي هو الانتقال من الباطن الى الظاهر لا يتحقق في الدم ونحوه الا با
لسيلان وفي القيء الا بملاء الفم فقوله غير ان الخروج يتحقق بالسيلان على ارادة الحصر
واكتفى عن افادته في الكلام بدلالة المقام وقوله وبملاء الفم عطف على بالسيلان اما الاول
اعني عدم تحقق الخروج بدون السيلان في الدم ونحوه فلان بزوال القشرة يظهر النجس ستة
في محلها اذ تحت كل جلدة رطوبة فيكون بادية في موضعها لا خارجة كالظاهر من البيت بعد
انهدامه ومن وراء الستر بعد ارتفاعه واحتمال انتقال نجاسة اخرى الى هذا الموضع
مغلوب لا عبرة به بل يكفي عدم كونه غالبا لان الطهارة متيقن بها فلا يزول بالشك
بخلاف السبيلين فانهما ليسا من مواضع النجاسة فيستدل بالظهور فيهما على الانتقال
فيتحقق الخروج وعلى هذا ينبغي ان يكون الدم الخارج من راس الجراحة اذا انبسط من
موضع الشوكة اذا ارتفع ناقضا كما ذهب اليه بعض المشايخ لظهور الانتقال وان كان ن
المذكور في المحيط وغيره ان الفتوى على عدم الانتقاض واما الثاني اعني عدم تحقق الخروج
بدون ملاء الفم في القيء فلم يصرح بدليله في بعض نسخ الكتاب وصرح به في بعضها
بقوله والفم ظاهر من وجه باطن من وجه ظاهر في ملاء الفم باطن فيما دونه يعني ان الفم
جهة ظهور حسا وحكما حيث يظهر بفتح الشفتين ولا يفسد الصوم بالمضمضة وجهة
بطون حسا وحكما حيث يبطن بضم الشفتين ولا يفسد بابتلاع الريق فرجح جانب

ظهوره في الكثير لخروجه غالبا ورجح جانب البطون في القليل اذ لا يغلب الخروج بل يغلب
خلافه وفيه بحث لانه انما يتم اذا لم يخرج القليل من الفم اذ لو خرج تحقق انتقاله الى الظاهر
من كل وجه وان لم يكن للفم ظهور اصلا فضلا عن كونها مرجوحة فلا يثبت به المذهب
اطلاق نفي الانتقاض بالقليل اللهم الا ان يكون يقال المراد نفي اطلاق الانتقاض ردا
على زفر ومِلاء الفم ان يكون اي القيء بحال لا يمكن ضبطه اي امساكه الا بتكليف
وقيل ان يمنع الكلام وقيل ان يزيد على نصف الفم واستدل المص على اختيار الاول بان اعتبار
ملاء الفم لتحقق الخروج والقيء الكائن بحال لا يمكن ضبطه الا بتكليف يخرج من الفم ظاهرا فا عتبر
خارجا منه اقامة للسبب مقام المسبب واعترض عليه بان خفاء المسبب وعسر الاطلاع
عليه شرط في اقامة السبب مقامه كما في اقامة النوم مقام الحدث واقامة الاكسال مقام
الانزال وهذا الشرط منتف وههنا الا يرى ان البول في مثل تلك الحالة لا يجعل خارجا ولا
يعتبر الاطلاع على خروجه مع انه اخفى خروجا من القيء ويمكن ان يجاب بان المراد اقامة
سبب الخروج من كل وجه مقام المسبب ترجيحا لجهة الخروج الثابتة للقيء باعتبار جهة
ظهور الفم ولا نسلم ان هذه الاقامة مشروطة بما ذكر بل الاشتراط في موقع لا يكون للمسبب
بدون اعتبار اقامة السبب مقامه جهة وجود اصلا وكان عدم التصريح بالدليل على تحقق
خروج القيء بملاء الفم في بعض النسخ للاكتفاء بهذه الاشارة والحاصل ان المعتبر
صعوبة الضبط المؤدية الى الخروج غالبا فان رجع القولان الاخران الى اعتبار هذا
المعنى وكان الاختلاف في مجرد العبارة فعبارتنا اظهر والا فلا عبرة بهما
وكذا لا يشترط يتراءى مبنيا للفاعل عطفا على قال وللمفعول عطفا على المقول جمع بين
الدعويين اعني استواء القليل والكثير من القيء في نقض الوضوء واستواء السائل
والواقف من نحو الدم في ذلك واستدل عليهما بالقياس على المخرج المعتاد حيث
يستوي فيه القليل والكثير والسائل والواقف وعلى الدعوى الاولى خاصة باطلاق
الحديث كان الغلس بتغيير الجليل ما يخرج من الحلق سواء كان ملاء الفم او دونه وانما
افردها بدليل اخر لامكان المناقشة في دلالة القياس عليها حيث يجوز ان يكون اشتراط
ملاء الفم وعدم اعتباره دونه لخصوصيتها لا باعتبار معنى الكثرة والقلة المشترك بين
القيء والخارج من السبيلين ومن ههنا قد يخص القياس بالدعوى الثانية والحديث

عتبر

بالدعوى الاولى على طريقة اللف والنشر الغير المرتب وذكر جار الله في الاساس وتبعه
صاحب المغرب ان القلس هو القيء ملاء الفم ويؤيده انه يقال قلست الكاس من الشراب
اذا قذفته من شدة الامتلاء ووجه الاستدلال ليس في القطرة والقطرتين
كنى بهما عن القليل ولم يرد المتقاطر بالفعل والا لكان بمنزلة ان يقال ليس في السائل
من الدم وصنوه الا ان يكون سائلا وانما خص الكلام بالقليل اذ هو المتردد بين السيلان ن
وعدمه بخلاف الكثير فانه سائل البتة عد الاحداث جملة اي جميعا وقوله او
دسعة مقول القول وهي المرة من دسع اذا قاء وملاء الفم نعت وصفها بملاء الفم تقريع
بما هي مشعرة به وتاكيد له وليس الاستدراك لمفهوم الصفة بل بان اعتبار ملاء الفم سيما
مع التاكيد في مقام عد جميع الاحداث يشعر بان ما دونه ليس حدثا اذ عدم البيان
عند وجود الحاجة بيان العدم ومبناه ان قول الصحابي حجة واذا تعارضت
الاخبار الاصل في تعارض النصوص ان يوفق منها فان اعمال الكل من وجه اولى
من ابطال البعض بالكلية وههنا تعارضت الاخبار في القيء فيحمل ما رواه الشافعي
من ان النبي عم قاء ولم يتوضأ على القليل فانه حكاية حال لا عموم لها والعلية المبنية
على قلة الاكل هي الملاءة بحاله وما رواه زفر من ان القلس حدث على الكثير فيحصل العمل
بما رويناه من غير عدول عن ظاهره لا يقال هذا ترجيح للاثر على الخبر حيث عدل عن ظاهر
الخبرين للعمل بظاهر الاثر لانا نقول بل هو توفيق بين الخبرين بما يوافق الاثر
ولو لم يكن اثر لوجب العدول عن ظاهرهما دفعا للتعارض فان قيل التعارض ههنا
بين الخبرين لا الاخبار اذ الاثر لا يسمى خبرا عرفا وايضا لا يساويه وقوة من شرط
التعارض يساوي المتعارضين في القوة قلت اما اطلاق الخبر على الاثر فبالتغليب
ان لم يكن له حقيقة واما اثبات التعارض بينها فتسامح باعتبار مجرد التقابل
والتحقيق ان التعارض المقتضي لوجوب طلب المخلص انما هو بين الخبرين وقد
يقال ما رواه زفر ليس مقصورا على ما ذكر في موضع الاستدلال على مذهبه بل لهم وكى
ان يستدل به ايضا وهو قوله عم من قاء او رعف في صلوته فلينصرف وليتوضأ
وح يتحقق الاخبار الثلثة المتعارضة حقيقة والفرق بين المسلكين اى
المختار وغيره قد مر يعني قوله غير ان الخروج الخ وهذا جواب عن قياس زفر

فان قيل الفرق لا يسمع في ذات المناظرة عند الجمهور على ما ذكر في الاصول قلنا
مرجع هذا الفرق الى منع وجود العلة اعني خروج النجاسة في الفرع الى التأدي من
المسلك الغير المعتاد وهو ممنوع بلا خلاف ولزفر ان مقتضى الاحتياط
اللايق بالعبادات يقتضي جعل القلايل المتفرقة من القيء في حكم الكثير الناقض
للوضوء لا مطلقا كما زعم ابو علي الدقاق لانه يؤدي الى الحرج بل مقيد بشرط هو
اتحاد المجلس عند ابي يوسف واتحاد السبب اعني الغثيان وهو هيجان النفس
عند محمد رح اما السبب فظاهر واما اعتبار اتحاد المجلس فهو انه يجمع المتفرق ويجعل المتعدد
في حكم الواحد كما يجمع الايجاب والقبول في العقود مع تفرقهما ويجعل التلاوات تلاوة
واحدة يجب بها سجدة واحدة وههنا دفع متعدد ومدفوع متفرق فيعتبر به الدفع
المتعدد واحدا كالتلاوات والمدفوع المتفرق مجتمعا كما في العقود فصار كانه
قاء ملاء الفم مرة واحدة فان قيل لم يعتبر المدفوع المتعدد واحدا كالتلاوات
حتى يصير القلايل بمنزلة قليل واحد قلنا لانه ينافي الاحتياط الذي هو الباعث
الاصلي على اعتبار اتحاد المجلس ههنا كما ان اعتباره في العقد واحدا ينافي
حصوله ضرورة انه لا ينعقد الا بكلامين وانما الحاجة فيه الى اجتماعهما وارتباطهما
بخلاف التلاوات لما سيأتي ان اعتبار اتحاد المجلس فيها للحاجة الى جعل الاسباب
متداخلة ولذلك لم يعتبر حيث لا حاجة الى التحليل التداخل كما اذا تعددت المتلو
ومن البين ان الملايم لهذه الحاجة جعل اتحاد المجلس مناطا للوحدة دون مجرد
الاجتماع نعم يثبت للتلاوات بالاجتماع وحدة ولو اعتبر هذه الوحدة وجعل بناؤها
على اتحاد المجلس كبناء وحدة التلاوات عليه كما في الكافي وغيره لم يبعد لا يقال
وحدة القلايل تابعة للاجتماع بخلاف وحدة التلاوات فلا يصح هذا القياس
لتغير حكم الاصل في الفرع لانا نقول ليس المراد قياس القلايل على التلاوات في حكم
الوحدة بجامع اتحاد المجلس بل قياس تقييد وحدة القلايل باتحاد المجلس على تقييد
وحدة التلاوات به والجامع دلالة الدليل على اعتبار الوحدة في كل من الصورتين
مع وجود المانع عن اعتبارها مطلقا فحكم القياس هو تقييد ما تقتضيه الدليل
من الوحدة باتحاد المجلس لم يعتبر في الاصل والفرع واختلاف كيفية الوحدة

باختلاف الدليل لا يفيد واما التسبب في اعتبار الاتحاد والسبب فهو انه مظنة
الاتحاد والمتسبب اذا توافق السبب والمسبب توحدا او تعددا اقوى فيما
تقتضيه السببية من الملايمة وان لم يمتنع ثبوت مسببات كثيرة بسبب واحد
شرعي او عقلي ولا اجتماع الاسباب الكثيرة الشرعية على مسبب واحد لانها
ليست اسبابا بحقيقته ولذلك يثبت عند اتحاد الوقت والنصاب والجناية
اتحاد الصلوة والزكوة والموجب ويجب بالاوقات والنصب والجنايات
صلوات وزكوات ومواجب بل لو كان للجنايات جهة اتحاد ويثبت بها موجب
واحد وذلك بان يموت بها المجروح قبل تخلف البرء لانها ح يصير قتلا وهذا القول
القياس اذ الاصل اضافة الاحكام الى الاسباب والقول الاول ايسر اذ دفع حرج
المجلس وتعدده اظهر ثم ما ليس بحدث لما بين ان من الدم والقيح والقيء
ما هو حدث ومنها ما ليس بحدث اردفه ببيان ان حكم ما ليس بحدث في كونه ليس بنجس
ولم يؤخره الى اتمام احكام القيء اذ لا حاجة الى ما ذكر بعده من التفصيل بل يكتفيه
انقسام جنس القيء الى النوعين وبالجملة الكلام فيما يخرج من بدن الانسان
او غيره لا يكون حدثا وقد يكون نجسا كالخمر وهذه الكلية مروية عن ابي يوسف
ويروى عن محمد انه نقيضها وهو ان بعض ليس بحدث كالقيء القليل والدم و
القيح وغيرها اذا لم يتجاوز الى موضع وجوب التطهير نجس وعمل بواحد من
من هذا القيء او الدم بثوب والقيء في الماء ينجس الماء وان اقل والثوب ان
تجاوز المأخوذ قدر الدرهم وعند ابي يوسف لم ينجسا اصلا لانه
ليس بنجس حكما حيث لم ينتقض به الطهارة هذا يشير الى مصادرة اذ عدم
نجاسة ما ليس بحدث هو المدعى وقد ذكر في الدليل لكن التحقيق الذي يضمحل به
هذا التوهم ان المراد بالحكم بعدم نجاسته معللا بعدم انتقاض الطهارة الى
الوضوء به لزوم الاول للثاني يعني عدم النجاسة لازم لعدم الانتقاض
والملزوم اعني عدم الانتقاض متحقق لكون الكلام فيما ليس بحدث فيتحقق اللازم
اعني عدم النجاسة بيان اللزوم ان انتقاض الوضوء متعلق بوصفي النجاسة
والخروج فانتقاض الانتقاض اما لعدم النجاسة وهو المط او لعدم الخروج وهو

يستلزم

يستلزم عدم النجاسة اذ لو لم يكن خارجا لكان في محله لا يعطى له حكم النجاسة
والا لم يجز صلوة لانسان اصلا فان قيل كيف يكون الدم الذي اصاب الثوب
في محله وقد فارق البدن الذي هو محله قلنا لو كانت مفارقة البدن موجبة لعدم
كونه في محله كان خارجا عنه وهو خلاف المقدر لان الكلام على تقدير انتفاء الانتقاض ض
لعدم وصف الخروج فان قيل جاز تكون الانتقاض للضرورة كما في اصحاب الاعذار
قلنا التقدير يوجب انتفاء الانتقاض مقتصرا على الوقت لا مطلقا والمراد بما ليس
بحدث ما لا ينقض الوضوء اصلا لان اللفظ مطلق والاطلاق يشعر بالكمال
هذا اذا ... اي اطلاق القول بان القيء ملاء الفم ناقض من غير
تفصيل وذكر خلاف بين علمائنا الثلاثة اذا قاء سوداء او صفراء واسم المرة
يشملهما او طعاما او ماء وفي الاطلاق المذكور رد على الحسن بن زياد حيث زعم انه لا
ينقض اذا قاء الشارب على فور شربه ولم يخالطه شيء قياسا على الدمع والعرق وهذا
فاسد لانه خارج عن محل النجاسة دونهما والخلاف في المرة رد على
من اسقط الخلاف بانها حايا بالانتقاض في المرتين من الجوف ولا خلاف له فيه
اجاب عدم الانتقاض في النازل من الرأس ولا خلاف لهما فيه ايضا
لان الرأس ليس موضع النجاسة اي موضع نجاسة تجاوز ما ينزل منه اذ لا شك
ان فيه دماء ورطوبات نجسة لكنها مستورة بالاغشية لابي يوسف
انه نجس بالمجاورة اي بمجاورة ما في الجوف من النجاسة والحديث لا يجب لا يجب
ان يكون نجسا في نفسه بل كفى كونه نجسا بالمجاورة كما في الدودة الخارجة من الدبر
والماء المدفوعين بطريق القيء قبل تغيرهما وهذا اولى مما يقال ان نفس البلغم
نجس عنده باعتبار انه احدى الطبايع الاربع اذ لا يظهر الفرق ح بين النازل
والمرتقي قطعا ولهما انه لزج فيه اعتراف بان البلغم قد يرتقي من موضع
النجاسة ودفع الاستلزام ذلك كونه حدثا فباعتبار لزوجته يظهر الفرق بينه وبين
الماء والطعام وباعتبار ان القليل انما يبقى في القيء ونحوه مما لا يكون من المسلك
المعتاد يظهر الفرق بينه وبين الدابة الخارجة من ذلك المسلك وهذا ابعد من
المناقشة مما يقال ان البلغم لا يرتقي من موضع النجاسة اصلا بل الرطوبة في الحلق

الحلق بزق فيكون بزاقا ومن اسفله يتخين فيكون بلغماً اذ يمكن ان يناقش فيه
فعلى هذه الطريقة لا ينقض الوضوء حتى البلغم اصلا وعلى طريقة الكتاب يمكن
ان ينتقض بان يتكرر جدًّا مع اتحاد المجلس او السبب ويبلغ ما عليه بالجمع حد
الكثرة ثم ههنا مباحث الاول ان طهارة نفس البلغم ضرورية في عدم كونه حدثا
فكان عليه اثباتها بالدليل لانها نظرية بل ربما يدل كونه احدى الطبايع على النجاسة
فنقول لما كان الدليل الذى اورده من جهة ابى يوسف منقوضا باعترافه بما لم يستدل
عليها لكونها مسئلة عند الخصم ودليلها المشهور انه من جنس النجاسة وهى طاهرة
اجماعا ولذلك كان النازل من الراس طاهرا بلا خلاف وقد تعارف الناس ان
البلاغم باطراف الاردية من غير نكير من احد وهو بمنزلة الاجماع فان قيل روى
انكار ذلك عن الطحاوى به قلنا الظاهر ان هذا التعارف كان قبل انكاره واستمر
بعده ايضا فهو بمنزلة اجتهاد مخالف لاجماع متقدم ومتاخر فلا يعتبر مع انه يحتمل
ان يكون على سبيل التنزيه الثانى ان لزوجته لو منعت تداخل النجاسة في اثنائه
لزم ان لا يعتبر داخله لو وقع في النجاسة وهو الجواب بالتزام هذا اللازم اذ لم يرد
رواية صريحة بخلافه وقد يقال انه بعد الخروج لا يبقى على تلك النجاسة والزوجة
الثالث ان قلة ما يتصل به اى بما في الجوف لا يكون في المقصود اذ ما يتصل من ذلك
بالماء والطعام المحتويين على الغور قليل قطعا مع كونهما حدثين بل ينبغى
ان يحكم بالقلة على مجموع ما يتصل به ويجاوز ذلك المتصل والجواب عنه بالعنا ية
وان قاء دما ارادوا بالدم المنصور بصورة الدم سوآء كان دما
حقيقة او لم يكن بحيث جعل العلق اى الغليظ المنجمد قسما منه ثم اشار الى انه
ليس بدم حقيقة   لانه سودآء المحرقة المعدة ليست محل الدم ولو كانت
فلا ينعقد الدم فيها لحرارتها وكذلك الخارج من قرحة فى الجوف لا ينعقد فيه لحرارة
والسودآء اذا احترقت يصير بصورة الدم المنجمد والعلق سوداء محترقة خارجة عن
المعدة فيشترط فيه ملاء الفم واما العلق النازل من الراس فلا ينقض الوضوء ذكره
في المحيط واعلم ان هذا الاستدلال انما يحتاج اليه على قولهما حيث فرقا بين العلق
والمايع لا على قول محمد رح اذ لو كان دما حقيقة يشترط فيه ايضا ملاء الفم عنده كما

في المايع بالدليل الذى ذكر فيه   وان كان مايعا فكذلك اى فهو كالعلق في اشتراط
ملاء الفم عند محمد اعتبارا بساير انواع القيء من المرة والطعام والماء وذلك لما تقدم من ان
للفم شبهة ظهور يعتبر فيما علاه وشبهة بطون يعتبر فيما دونه ولا شبهة في تحقيق الشبهتين بالنسبة
الى الدم المايع بل العلق ايضا   وعندهما يعنى يشترط فيه عندهما ان يسيل
بقوة نفسه لانه لو لم يسيل بنفسه بل بغيره كان مخرجا لا خارجا والناقض هو الخارج لا المخرج
فان لم يخالطه شيء او غلب على مخالطه كان سائلا بنفسه فينتقض به الوضوء وان غلب عليه
المخالطة كالبزاق مثلا كان سائلا بغيره فلا ينتقض وان تساويا لا ينتقض على رواية
الاصل او كونه ناقضا مشكوك فيه والوضوء مقطوع به والشك لا يعارض القطع لكن
يستحب ان يتوضأ اخذا بالثقة وينتقض عند الجمهور احتياطا في باب العبادة وتغليبا
في جانب الحرمة مع ان الشك هنا في صفة الناقض لا في ذاته بخلاف ما اذا كان بالطهارة
وشك في وجود اصل الحدث حيث يحكم فيه بعدم الانتقاض وفاقا وان كان قليلا فيخ لا يعتبر ط
فيه ملاء الفم لان المعدة ليست محل الدم اذ لم يجعل معدن لوروده عليها كالطعام والشراب
ولا لتولده فيها او انصبابه اليها من محل آخر بينهما منفذ اصلى كساير الاخلاط على ما عرف
في موضعه فهو من قرحه او انفجار عرق في الجوف والقرحة في عبارة الكتاب تتناوله لا   تبخار
العرق واذا كان من قرحه يعتبر فيه التجاوز الى موضع يلحقه حكم التطهير وان كان باطنا من
وجه كالخارج من قرحه في الدم فانه ناقض مطلقا فان قيل قد يكون القرحة في نفس
المعدة فيكون المندفع منها قيئا اذ لا معنى له سوى ما يرتقى الى الفم يدفع المعدة فيشترط
فيه ملاء الفم كما في ساير انواعه قلت لا نزاع في انه على هذا التقدير قيء يجوز ان يقاس
على ساير انواع القيء لكن الكلام في مطلق الدم المرتقى من الجوف الى الفم وهو قد لا يكون
قيئا بان يكون من قرحة في غير المعدة وح ينبغى ان يقاس على الدماء الخارجة من ساير
الفروج سيما القرحة التى كانت في الفم لكمال مشابهة بها من غير مشابهة لا على القيء اذ لا مشابهة
بينهما الا من جهة الارتقاء من الجوف وكونه علة لاعتبار ملاء الفم ممنوع بل العلة له
الارتقاء من المعدة كما سياتى تحقيقه الا ترى ان الدم النازل من الراس ناقض وان لم
يملاء الفم وفاقا كما يظهر من تقرير المحيط والفرق بالارتقاء والنزول مما لا يلتفت اليه وبهذا
ظهر ان قياس محمد رح هذا الدم مطلقا على ساير انواع القيء في اعتبار ملاء الفم ليس

كما ينبغي فان قيل ايضا هذا الدم على دماء ساير القروح ليس كما ينبغي لاحتمال كونه قياسها
قيا على ما ذكر قلنا هو مع كونه قيا دم خارج من قرحه فكما يجوز ان يقاس على ساير انواع
القيء يجوز ان يقاس على دماء ساير القروح ولو لم يترجح القياس الثاني على الاول بكونه
احوط وانسب بباب العبادة والخاتمة نهاية الامر تساويهما وعند ذلك يختار
المجتهد ايهما شاء بشهادة قلبه والحاصل ان كل دم يرتقي من الجوف يحتمل ان يكون
قيا ويظهر صحة قياسه على دماء ساير القروح على الاحتمالين وعلى ساير انواع القيء
على الاحتمال الاول دون الثاني فكان القياس الاول اولى وهذا تحقيق حقيق بالقبول
في نظر العقول وان لم يتجه من التوفيق الى النقل في كتب الاصول فان قيل عبارة الكتاب
مشعرة بان الدم المرتقي الى الفم قيء مطلق اجيب بانها محمولة على التسامح باطلاق القيء
على ما في صورته سواء كان قيا حقيقة او لم يكن والنكتة في هذه المسئلة انه قد علم بما ذكرنا
ان لما سوى الدم من الانواع المذكورة زيادة اختصاص بالمعدة ليست للدم ومعلوم ان
للفم زيادة تعلق بالمعدة ليست بغيرها اذ سطحه متصل بسطحها بل هما ~~كسطح~~ كسطح
واحد وهو الطريق الذي يرد منه الماء والطعام عليها ثم يتولد الاخلاط فاعتبر بالمتن
في الجملة بالنسبة الى ما ينتقل اليه من المعدة دون غيرها كما توجه فيه مثلا لعدم ذلك الاتصال
وبالنسبة الى ما عدا الدم من تلك الانواع دون الدم وان كان خارجا من طريق المعدة لعدم
ذلك الاختصاص وقد يقال الحاصل الحقيقي على اعتبار الشبهين في الفم هو الجمع بين
الاخبار المتناقضة الواردة في القيء والخارج من قرحة في الجوف ليس من او فيه نظر
والنوم مضطجعا جعل النوم حدثا في ثلثة احوال الاول الاضطجاع
وهو وضع الجنب بالارض وكانه اراد به هاهنا وضع احد الجوانب الاربع بالارض فيتناول ل
الاستلقاء على الوجه والاستلقاء على القفاء اذا اكتفى بذكره عن ذكرهما كما ورد في
الحديث لانساق الذهن من بيان حكمه الى حكمها الثاني الاتكاء والمراد به الميلان الى جانب
بحيث تتجافى المقعد ولذلك قال والاتكاء يزيل مسكة اليقظة لزوال المقعد عن الارض
وفسره الشارحون بالتورك اي الاتكاء على احد الوركين الثالث الاستناد على
شيء لو ازيل لسقط النائم وهذا قول الطحاوي والمروي عن ابي ح ان النوم المستند
المتمكن على الارض ليس بحدث بكل حال والظاهر ان قيد الاستواء معتبر عند الطحاوي

ومن تابعه ايضا بمعنى انه لولا الاستقرار لم يشترط في الانتقاض سقوط النائم بزوال
المقعد بل نوم المستند المتجافي مطلقا ينقض وذلك ان الدليل الذي ذكر في الاتكاء
جار في الاستناد مع التجافي مطلقا فمقتضى النظر الصائب ان يجعل هذا الاستناد
داخلا في الاتكاء لان الاضطجاع سبب لاشك ان سبب الاسترخاء هو النوم
لكنه اذا كان في حال الاضطجاع كان الاسترخاء الحاصل به اقوى فجعل ذلك الاقوى مسببا
عن الاضطجاع مجازا اي الاضطجاع المقارن للنوم سبب لاسترخاء زايد على ما يحصل
باصل النوم وكذا الكلام في اضافة زوال المسكة الى الاتكاء ويلوح الاسترخاء غايته
الى هذا النوم من الاستناد وبالحقيقة غير الاحوال الثلث لا مانع من الاسترخاء الكامل
لانه لا يخلو عن استمساك والنوم يقتضي له واذا وجد النوم في واحد من هذه الاحوال
تحقق كمال الاسترخاء لوجود المقتضي مع عدم والمراد بمسكة تيقظه الاستمساك الذي
يكون للتيقظان ويمنع خروج شيء عنه والثابت عادة فيه ارشاد الى ان استدلال
من لم يجعل النوم حدثا اصلا كابي موسى الاشعري والاوزاعي بقوله لا وضوء
الا من صوت او ريح مدفوع بان احد الامرين ثابت في النوم المؤدي الى كمال
الاسترخاء بتقدير القيام السبب مقام المسبب الخفي وهذا نظير استدلال الانصار
على عدم وجوب الغسل في الاكسال بقوله الماء من الماء وجواب الجمهور بان
الماء موجود في الاكسال تقديرا وان لم يكن تحقيقا بخلاف القيام
والقعود اي القعود المستوي الخالي عن الاستناد على شيء لو ازيل لسقط القاعد او
لو عدم الاستواء او وجد الاستناد المذكور لم يخالفه الحالات السابقة بل يتينا ولو دائما
كانت تلك الحالات في نسبتها لكمال الاسترخاء بخلاف حالة القيام والقعود والركوع
والسجود لان بعض الاستمساك باق في هذه الاوضاع اذ لو زال بالكلية لسقط النائم
ضرورة انها هيئات لا يمكن استيفاؤها عادة الا بتكليف وهو لا يتم الا بنوع بعض
الاستمساك فلا يتم هاهنا الاسترخاء كما تم هناك فيتحقق المخالفة في مناط الحكم المستلزمة
للمخالفة في الحكم وظاهر مذهب الشافعي انه يوقفنا على عدم كون النوم حدثا في
القعود المذكور بل يكتفي بالاستواء ولا يشترط الخلو عن الاستناد كما هو المروي
عن ابي ح ويخالفنا في بقية الاحوال والحجة عليه ما ذكرناه وما سنذكره وان قال

في الصلوة وهو في غيرها ردًّا على من زعم ان نوم القايم والقاعد والراكع والساجد
حدث في غير الصلوة ليس بحدث فيها واليه ذهب صاحب الاسرار متمسكًا بانه
سبب لكمال الاسترخاء كنوم المضطجع الآ انه لم يجعل حدثًا في الصلوة بالحديث
ولا حديث في غيرها فبقي حدثًا فيه وذلك لان ما ذكر من دليل بقاء الاستمسال لا يفرق
بين الحالين والاصل فيه اي في النوم يريد ان اكثر احكامه مفهوم من هذا
الخبر مبني عليه منها ان نوم المضطجع ناقض لانه سبب لاسترخاء المفاصل وهذا الحكم
مع دليله صريح في هذا الخبر ومنها ان نوم المتكي والمستند الى شيء لو ازيل لسقط
ناقض فانه مفهوم من تعليل الخبر في نوم المضطجع باسترخاء المفاصل فانه موجود
موجود في المتكي والمستند كما سبق بيانه فان قيل حصر وجوب الوضوء بكلمة انما
في القايم المضطجع يقتضي ان يكون نوم المتكي والمستند ناقضًا قلنا هذا الحصر اضافي
في مقابلة القايم ومن ذكره معه لا حقيقي بدلالة ما سبقه من المتن ولحقه من التعليل
اذ الظاهر انه لتعدية الحكم الى غير المنصوص وان جاز في العلة المنصوصة ان يكون
قاصرة ومنها ان نوم القايم والراكع والساجد غير ناقض وهو منطوق في الحديث
مفهوم من الحصر الذي فيه وكذا نوم القاعد ان كان مذكورًا في الحديث كما في بعض
النسخ وان لم يكن مذكورًا فيه كما في اكثر النسخ يثبت الحكم فيه بطريق الدلالة وقيل
ومن التعليل ايضًا لان المراد بالاسترخاء فيه نهايته اذ لو اريد فيه مطلق الاسترخاء
وهو موجود في الركوع والسجود نتيجة النوم الموجود في جميع الاحوال التناقض
اول الكلام وآخره بمنزلة ان يقال لا وضوء على من استرخت مفاصله اي الوضوء على
من استرخت مفاصله ونهاية الاسترخاء مفقود في هذه الاحوال لما تقدم وانت خبير
بانه اعتبر في هذا التوجيه النفي الصريح بالنسبة الى الركوع والسجود الى كل الاحوال
وعند اعتبار هذا النفي لا يحتاج الى باقي المقدمات نعم لو استدل بهذا الطريق
على ان المراد نهاية الاسترخاء ليظهر اثره في غير هذه الاحوال لكان ظاهرًا ومنها ان
نوم القايم ومن ذكر معه في الصلوة وغيرها سواء وهو مفهوم من اطلاق لفظ
الحديث وكذا يفهم من اطلاقه احكام أخر لم يقع التنصيص عليها في الكتاب وهي ان
نوم المضطجع في الصلوة لعذر المرض ناقض كنوم المضطجع في غيرها خلافًا لبعض

المشايخ

المشايخ وان نوم القاعد غير ناقض وان طال خلافًا لمالك وكذا نوم الساجد وان
يكن على الهيئة المسنونة خلافًا لعلي بن عيسى التي او كان متعمدًا النوم خلافًا لما روي
عن ابي يوسف وبالجملة كل حكم يفهم من الكتاب بتنصيص او اطلاق فهو ماخوذ
من هذا الحديث بل مسائل النوم المذكورة في كتب الفتاوى كلها او جلها يبتني
عليه ويرجع بعد التامل اليه واعلم ان شيخ الاسلام ابا بكر اورد طعنًا في هذا الحديث
بان مداره على ابي العالية وهو ضعيف قال ابن سيرين ما حدث عمن شئت الا عن
ابي العالية لا ابيننه احاديث وليس هذا الحديث منها بان ابا داود ضعف هذا
الحديث ثم اجاب عن الاول بان الدارقطني عند ابي العالية من الثقات وروي عنه
الحسن وابراهيم النخعي والشعبي وكونه لا يبال لمن اخذ بان تدليس قتاده بالارسال
وهو لا يوجب طعنًا عندنا وعن الثالث بان ابن المديني جاز ان يخفى عليه ما عرفه
غيره وعن الرابع بان ابي شيبة وابن شجاع وابن حنبل لم يطعنوا في هذا الحديث
والغلبة على العقل قالوا العقل مسلوب في المجنون بدليل الحركات القصد
المنافية للعقل غير مسلوب في الاغماء اذ لا دليل على زواله فانه يعطل الحواس وهو
يجامع العقل في الجملة كما في النوم الا ترى ان الانبياء عصموا عن الجنون حتى كان
نسبتهم اليه كفرًا دون الاغماء وذكره في الاساس والوب ان معنى غلبته على الشيء
اخذه منه فالمغلوبية على العقل بالاغماء بهذا المعنى يقتضي مسلوبيته وهو خلاف
ما اتفقوا عليه فاما ان يراد لازم هذا المعنى وهو عدم ظهور آثار العقل بسبب
الاغماء سواء كان ماخوذًا حقيقة اولا فالجنون ح مجرور معطوف على الاغماء او
يجعل من غلبت على البدل اي استوليت عليه قهرًا على ما ذكر في الصحيح وكون العقل
مغلوبًا عليه بهذا المعنى لا يقتضي زواله وهل يقتضي عدم زواله او لا فالاكثرون
على انه يقتضيه فيكون الجنون مرفوعًا معطوفًا على الغلبة ولو قيل لا يقتضيه ويترك
الجنون مجرورًا معطوفًا على الاغماء لا يبعد بل ربما يكون اقرب لانه فوق
النوم الظاهر ان الضمير عايد الى الاغماء اذ هو الذي يفوق النوم مضطجعًا في الاسترخاء
لا الجنون فان المجنون ربما يكون اقوى من المعتوه وان الدليل فيه لانه لا يحفظ نفسه
لعدم التميز لكن الفصل بين الدليل والمدلول بالجنون والسكوت عن دليله مما لا يقبله

يقبله

الذوق السليم وكانه اراد بالاسترخاء حالة يقتضي عدم التحاشي عن خروج شيء منه سواء كان بغير قصده كما في النوم والاغماء او مع قرب من القصد كما في الجنون والقهقهة في لانه حايه الى التغليب ان كان لفظ الجنون مجرورا بتأويل التغليب او المذكور
وان كان مرفوعا الى الكل واحد من المغلبة او الها جميعا بتأويل المذكور
وهو الاغماء حدث في الاحوال كلها وكذا الجنون الا انه خص الاغماء بالذكر حيث يتوهم من مشابهته للنوم مشابهتهما في الحكم بخلاف الجنون لظهور استواه في جميع الحالات وهو القياس في النوم لان المعهود في اقامة السبب الظاهر مقام المسبب اعتبار السبب مطلقا غير معينة لخصوصيته يكون اغلب افضاء الى المسبب كما في اقامة السفر مقام المشقة حيث لم يخص بشيء يكون افضاؤه اليها اغلب وكذلك في اقامة الاكسال والبلوغ واستحداث الملك مقام الانزال وكمال العقل واشتغال الرحم الا انا عرفناه اي عرفنا عدم كون النوم حدثا في الاحوال كلها نعرجه الفقيه تهوم بالكلام والاغماء فوقه اي فوق النوم لان النائم يتنبه بادنى تنبيه بخلاف المغمى عليه فلا يقاس الاغماء عليه اي على النوم فان قيل يكفي في امتناع القياس على النوم ثبوت حكم نصا بخلاف القياس او من القياس معقولية النص الوارد في الاصل ولا حاجة الى الاستدلال عليه بان الاغماء فوقه نعم لو استدل به على امتناع حكم النوم فيه بطريق الدلالة لكان صحيحا لكن لا يحتمله عبارة الكتاب قلنا النص الوارد فيه معقول المعنى حيث يشعر بان علة عدم الانتقاض في الاحوال الاربعة بقاء بعض الاستمساك على ما ذكر في الكتاب ولا معنى للمعقولية المجوزة للقياس سوى ان توقف على علة الحكم الثابت بالنص غاية الامر انه لولا هذا النص لتعين القياس المذكور سابقا وهذا معنى وهو القياس في النوم فان قيل المعتبر في القياس المماثلة في العلة لا في غيرها وقد ذكرتم ان علة عدم الانتقاض في الحالات الاربع بقاء بعض الاستمساك وهو موجود في تلك الحالات لوجود دليله وهو بقاء تلك الهيئات وما ذكرتم من التفاوت بين النوم والاغماء بسهولة التنبيه وصعوبته لا يقدح في تلك المماثلة فلنا لا يجوز ان يدل بقاء الهيئات على بقاء بعض الاستمساك عند خفة العارض في نفسه لا مطلقا والاغماء عارض قوي ولذلك لا يتنبه المغمى عليه

في تلك

في تلك الحالات لما يتنبه به النائم حال الاضطجاع وبالجملة هذا القدر يكفي سببا لشبهة دقة قلب المجتهد المقتضية للميل الى القياس الاول سيما وفيه عمل الاحتياط من غير حرج لكون الاغماء نادر الوقوع بخلاف النوم فان حالة طبيعية كثيرة الوقوع فني جعله حدثا في كل الاحوال نوع حرج وبهذا التقدير يندفع اشكال آخر وهو ان كون الاغماء فوق النوم كاف في امتناع قياسه عليه فاي حاجة الى ما قال وهو القياس في النوم الا انا عرفناه بالاثر فليتأمل والقهقهة في كل صلوة ظاهر في تناول جميع الصلوات فيتناول صلوة النائم والناسي والصبي وهذه فصول اختلف فيها والاصل ان القهقهة جعلت حدثا باعتبار الجناية فقال بعض المشايخ لا جناية مع النوم ورد بان هذا النوم جعل كاليقظة في عدم نقض الوضوء وافساد الصلوة مع ما فيه من ترك الاحتياط فجعل كذلك في عدم اسقاط حكم القهقهة عملا بالاحتياط اولى وقال بعضهم لا جناية مع النسيان ورده المص في بعض تعاليقه ان النسيان مع الهيئة المذكورة نوع جناية فلا يصلح عذرا وسيأتي نظره في باب الصوم ولا شبهة ان فعل الصبي لا يوصف بالجناية فلذلك لم يجعل قهقهته في الصلوة حدثا في رواية النوادر وهو مختار الجمهور واليه مال المص في التجنيس الا انه اطلق ههنا اقتداء بالقدوري وهو مع عبارة الاصل ويمكن ان يقال قيد البلوغ مراد ولم يصرح به اكتفاء بكون الكلام في احكام الفقه مع البالغين واعلم ان المعتبر هو الجناية في صورة القهقهة لا مطلق لاجماع على ان الكلام الفاحش بل الردة التي لا افحش منها ليس بحدث وان كان في الصلوة كما ان المعتبر تشطير الصلوة هو المشقة في صورة السفر فقط اذ لا ينسب التشطير مع المرض مع انه اقوى في المشقة ذات ركوع وسجود اي مشتملة عليهما ولو حكما كما في صلوة المومي وهو احتراز عن دخول صلوة الجنازة وان تناولها اطلاق لفظ الصلوة وعن توهم دخولها ان لم يتناولها بناء على العرف المخصص له بغير صلوة الجنازة حيث لا يحسب بها من خلق لا يصلي لانه ليس بجارح بحس اي لا حقيقة ولا حكما بان يكون سببا له وانما ذكر جارح الصلوة في مقابلة سجدة التلاوة مع انها لا يسمى صلوة لكونها شبيهة بالصلوة ولذلك

كانت القهقهة فيها ناقضة لها   ولنا قوله عم الا من ضحك منكم قال
ذلك حين كان يصلي مع اصحابه فاقبل اعمى فوقع في ركية فضحك بعض
القوم كذا في المبسوطين واستبعاد الضحك من الصحابة رض في الصلوة
خلف النبي عم لا يوجب طعنا في هذه الرواية اذ كان يقتدي به الجهال من الاعراب
والمنافقين ايضا وكذا ما يقال انه لم يكن في مسجده عم ركية اذا لم يكن يذكر المسجد في
هذه الرواية نعم ذكر في الاسرار انه دخل المسجد رجل في بصره سوء وساق الحديث
لكن لفظ المسجد في روايته فلعل المراد به مسجد آخر ولو كان اللام فيه للعهد اشارة
الى مسجده عم فمن يحيط به علمه بانه لم يتفق في شيء من الاوقات في ذلك المسجد حفر موضع
ثم تسويته حتى يرد بهذه الشهادة على النفي رواية العدول قال شيخ الاسلام
ابو بكر هذه قضية مشهورة رواها وافتى بها الحسن وابو العالية ومحمد بن شيرين
في اهل البصرة وابراهيم وعلماء الكوفة والزهري وعلماء الحجاز والاوزاعي في اهل
الشام   وبمثله يترك القياس فقد تقرر في الاصول ان خبر الواحد يتقدم
على القياس اذا كان راويه مشهورا بالرواية والفقه سيما اذا اجتمع فيه اوصاف يؤكد
الوثوق به وهذا الخبر كذلك حيث رواه ابو العالية عن ابي موسى الاشعري وهو
من كبار الرواة والمجتهدين ورواه الحسن عن معبد الجهني واسامة ابن زيد عن ابيه
وروى انس وجابر وعمران الحصين ما يوافقه معنى وعمل بمضمونه علي وابن مسعود
وابن عمر من الصحابة والحسن وابراهيم ومكحول من التابعين رضي الله عنهم اجمعين
هذا محصول ما ذكر في الاسرار وقد سبق من كلام شيخ الاسلام ما يؤيد هذا المقام
والاثر ورد لما كان قوله وبمثله يترك القياس مظنة لان يسال
عن سبب عدم ترك القياس به في غير حال الصلوة وفي صلوة الجنازة وسجدة التلاوة
اجاب بان هذا الاثر ورد في صلوة مطلقة اي كاملة مستقلة على الركوع والسجود
فيقتصر عليها لكونه على خلاف القياس فلا يثبت حكمه في الصور الثلث لا يقال
العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص المورد لانا نقول عموم اللفظ ممنوع اذ الخطاب
في منكم يتوجه الى المصلين صلوة مخصوصة فان قيل فمراد الاثر تلك الصلوة
المخصوصة وقد تجاوز الى ساير الصلوة المطلقة فينبغي ان يتجاوز ايضا الى الصور الثلث

ايضا

ايضا اجيب بان التجاوز الى ساير الصلوات المطلقة فيجوز بطريق الدلالة من جهة
الاشتراك في مناجات الله تع ولا مناجات في الصور اذ كون العبد مناجيا لله تع انما
بالتوقيف والشرع جعل المصلي مناجيا لا غيره فالساجد للتلاوة لا يكون مناجيا
وكذا الاتي بصلوة الجنازة اذ اطلاق المصلي لا تينا وله عرفا فان قيل المورد مشتمل
على صفة الجماعة بدلالة قول الراوي انه كان يصلي مع اصحابه فيكون مشتملا على صفة الفر ضية
ظاهر فلا يجوز ان يلحق به فرض المنفرد والنفل لان الانفراد دون الجماعة والنفل دون
الفرض ومن شرط الدلالة مساواة المدلول للمنطوق قلنا ذلك التفاوت انما يظهر
في حق الثواب بالفعل والعقاب او اللائمة بالترك لا في حق المناجات اذ الشارع
جعل مطلق المصلي مناجيا والمشروط في الدلالة المساوات في مناط الحكم لا من كل وجه
فان قيل ان اريد بالصلوة في قوله ورد في صلوة مطلقة فرد من هذا الجنس لم يصح
قوله فيقتصر عليها حيث تجاوز حكمه الى كل صلوة مطلقة بطريق الدلالة وان اريد الجنس
لم يصح دعوى كونه موردا للاثر فانه ورد في فرد كما سبق اجيب بان المراد هو الفرد
والضمير في فيقتصر عليها يرجع اليه باعتبار معنى الجنس فان النكرة المفردة تحتمل معنى الفردية
والجنسية فيجوز ان يراد بصريح لفظها كلاهما ويعود احدهما او المراد الجنس كله وجعله
موردا للاثر بناء على ان الثابت بالدلالة ثابت بعين النص لكن كان الاولى على هذا
التقدير تعريف الصلوة اذ تعميم النكرة في الاثبات خصوصا في غير المبتدا بعيد ولو قيل
نوع من هذا الجنس وهو صلوة البالغ اذ الامر بالاعادة لا يتوجه الى الصبي ضرورة
خروجه عن التكاليف الشرعية لم يبعد ووافقه اختيار المص في التجنيس والقهقهة
ما يكون جعل القهقهة مقابلة للضحك وربما يجعل الضحك اعم كما في الحديث واما
التبسم فلا صوت فيه وهو لا ينقض الصلوة فضلا عن الوضوء حيث صح عن رسول الله عم
انه كان يتبسم في صلوته احيانا   والدابة تخرج من الدبر اي خروج الدابة
اذ العلة هو المعنى فهي ناقض بالتذكير وانما فسر الدابة بالدودة ليدل فيها القمل
البلة النجسة فيكون خروجها من السبيل المعتاد ناقضا اذ لو دخل فيه ذباب ثم خرج
من غير بلة لا ينقض وفيه اشارة الى ان الحيوان المتولد من النجاسة ليس بنجس
دون غيرها فان قيل اذا لم عليها في غير السبيلين حدثا لم يكن نجسا

لما تقدم فكيف سماه نجسا مطلق في قوله لان النجس ما عليها اجيب بان المراد
بالنجس ههنا المتقذر الطبيعي الذي يحكم عند سيلانه بكونه حدثا شرعا سوآء كان سائلا
بالفعل او لم يكن فلا حاجة الى ما يقال انه ذكره بناء على قول محمد وان لم يكن مختارا عنه
او اراد ان النجس ان كان كان ما عليها فاشبه الحشا والغشا ولقد نشر
لان المراد تشبيه ما على الدابة الخارجة من الجراحة بالحشا ومن السبيل المعتاد بالفساد
كما هو ترتيب النجاسة وهذا على رأى من جعل الريح المنبعثة من محل النجاسة نجسة ولا بد
ح من بيان كونها قليلا وكانه مبني على ان الريح دون العين او المراد تشبيه نفس
الدابة الخارجة من الجراحة بالحشاء ومن السبيل المعهود بالفساد وهذا على رأى
من جعل الريح المنبعثة من محل النجاسة نجسة ولا بد ح من بيان كونها وكانه مبني
على ان الريح دون العين او المراد تشبيه نفس الدابة الخارجة من الجراحة بالحشاء
ومن السبيل المعهود بالفساد وهذا على رأى من جعل الريح المنبعثة من محل النجاسة
نجسة باستصحابها شيا من النجاسة ففي هذا الوجه ضمير اشبه عايد الى الدابة تباد و يل
الحيوان وفي الوجه الى ما عليها ثم لما كانت الاشارة الى ان الفساء حدث باعتبار
خروجه من السبيل المعتادة موهمة لكون الريح الخارجة من القبل حدثا اذ هي ايضا خارجة
من السبيل المعتاد نفى ذلك وبين السبب بانها لا ينبعث من محل النجاسة والحاصل
ان الفارق بين الحشاء والفساء اختلاف المخرج اعني السبيل المعتاد وان اتفقا
في المنشاء وبين الفساء والريح الخارجة من القبل اختلاف المنشاء وان اتفقا
في المخرج اعني السبيل المعتاد فان قيل النقض اعني ما خرج من السبيلين يتناول
الريح الخارجة من القبل وما ذكر تعليل في مقابلة النقض فلا يعتبر ولذلك ذهب
بعض المشايخ الى انها حدث وبعضهم الى انها اختلاج وليست بريح حقيقة
اجيب بان ما خرج في النقض مختص بالنجس اذ الامر بالوضوء للتطهير وهو يقتضي
سابقة التنجس وتخصيص الدليل السمعي بالعقل جايز حتى لو كانت
مفضاة هي التي اتحد مسلكاها فانما يستحب لها الوضوء ولا يجب وان كان
الاحتياط يقتضي الوجوب لان التيقن لا يزول بالاحتمال فشرب
نقطة اي ازيل شربها قال صاحب المغرب اليقظة بوزن الكلمة الجدري

والبقظة

واليقظة لغة ثم روى عن التهذيب ان اليقظة بالفتح بلاها دليل يخرج
بالبلة من العمل مملان ماء وقال شمس الائمة السرخسي في شرح الجامع الصغير
اليقظة شبه الجدري يبدو على الكف ويسمى المحل من اهل اللغة من يضع النون
ومنهم من يكسرها ومن الفقهاء من يروى ضمها وهو محتمل ايضا فان اليقظة
العلامة وما يبدو على الكف يشبه ذلك والمراد بالسيلان في قوله فسال منها
هو الظهور لا الانتقال والا لكان قوله ان سال لغوا وان لم يسال سا قطا
وكانه يسمى الظاسايلا بواسطة تردد واضطراب له في محله والضمير في غيره عايد
الى الصديد والمعنى غير الصديد مما سوى الماء اذ لو اجري الغير على اطلاقه لتناول
ايضا فيؤدي الى التكرار والتتابع في مثله غيرهما فلذلك ربما يقال المراد غير كل واحد
من الماء والصديد او غير المذكور الذي هو كلاهما لانه مخرج لا بد ح
من بيان كون العلة في انتقاض الطهارة خروج النجاسة بنفسها الا بالاخراج
مع ان الظاهر كون خروجها بالوجهين ملائما لزوال الطهارة وبعض المشايخ
لم يفرق بينهما الغسل بضم الغين غسل من الاغتسال لحم
وبفتحها مصدر غسل وكان اغتسل مطاوع غسل مثل انغسل لكن الاغتسال
لا يستعمل الا في الاغتسال جميع البدن بالماء وغسل سائر البدن اى
تمام ما يغتسل من غير حرج وانما لم يقل فرض الغسل غسل جميع البدن مع انه يغني عن
ذكر المضمضة والاستنشاق تصريحا بموضع الخلاف عشر من الفطرة
اى عشر خصال هي خمسة في الرأس الفرق والسواك والمضمضة والاستنشاق
وقص الشارب وخمس في ساير الجسد الختان وحلق العانة ونتف الابط
وتقليم الاظفار والاستنجاء بالماء ولها تفصيل آخر مذكور في صحيح مسلم جزم الراوي
فيه بسبع سوى المضمضة ثم قال نسيت العاشر الا ان يكون المضمضة والفطرة الخلق
ابتداء والفطرة للحالة كالخلقة وتفسيرها بالسنة في هذا الحديث قول اكثر
اهل العلم كذا في شرح السنة وقيل المراد بها الاسلام كما في قوله م كل مولود
يولد على الفطرة وقيل الجبلة السليمة والمعنى انها مبدأ لهذه الخصال حيث
يستحسنها ويؤثرها وكذلك التعبير بالفطرة عن الاسلام من جهة ان الفطرة

يستخبث ويؤثر اذا تركت على حال السلامة لظهور حسه عند الغسل ولا يفارقه الا آفة
من التعقيد وفساد النشو ولهذا كان يريد ان هذا الحديث معمول به في الوضوء
فيكون معمولا به في الغسل ايضا لاستوائهما في الدخول تحت اطلاقه وهو
تطهير جميع البدن الفقير عائد الى مصدر فاطهروا ولا شك ان التطهير نجعله تطهيرا مبني
على تاويل وهو ان المراد به التطهير الاختياري ليصلح متعلق الامر وان كان الحاصل بدون
مخرجا عن الفهم والتطهير الاختياري لا يحصل الا بالتطهير لمحل التطهير عليه وجعل كانه هو انما
جعل متعلقه جميع البدن لان التطهير صيغة مبالغة امر به بالخطاب المتوجه الى الشخص فلا بد
من شموله البدن كلا ليكون الشخص مبالغا في الطهارة وهو يستدعي شمول التطهير بجميع البدن
ولا يبعد ان يجعل التطهير كناية عن تطهير جميع البدن ويكون فاطهروا بمعنى فتطهروا وابدانكم
وذلك لان الامر في الظاهر يتعلق بما باشره العبد ابتداء ويحدث عقيبه لازمه المطاوع له
واقيم هاهنا من الملزوم اعني تطهير جميع البدن بلازمه وهو التطهير المقتضي طهارة البدن
كله وان كان متعلق الايجاب حقيقة هو الملزوم لكون الباعث على اتيانه اللازم حتى يكون
المتلبس بالعبادة على احسن الهيئات فمعنى الحمل ثم ان المراد بالتطهير تطهير جميع البدن كما
يقال كثير الرماد والمضيفان اي المراد بالاول الثاني وقد يقال التطهير هاهنا مصدر الفعل
المبني للمفعول والحمل صحيح معتد باعتبار جعل معموله جميع البدن وعلى كل حال مقتضى الآية
كون الجنب مامورا بان يطهر جميع بدنه فيجب عليه تطهير داخل الفم والانف بكونهما من البدن
وان كانا باطنين على انه لو سلم اقتصار الاغتسال على الظواهر ينبغي ان يجب تطهيرهما
احتياطا لما فيهما من شبه الظاهر ايضا على ما سبق غير ان ما يتعذر اتصال الماء
اليه لا لا يمكن كاكثر البواطن او لشق كداخل العين ومواضع الجراحة من الاخاخارج
اي من حكم البدن او عن النص وفيه اشارة الى رد قياس الشافعي داخل الفم والانف
على داخل العين بجامع البطون يعني ان داخل العين خارج بعلة الحرج لا البطون ولذلك
لا يجب تطهيره عند الاكتحال بكحل نجس ولا حرج في تطهير داخل الفم والانف فانه يغسل
عادة وعبادة نفلا في الوضوء وفرضا في الدم ونحوه بخلاف الوضوء يعني
فرق بين الوضوء والاغتسال مع ان الغسل المعتبر في الوضوء واجب التناول
بجميع اجزاء المغسول كالغسل المعتبر في الاغتسال وانما التفاوت في قلة الاجزاء وكثرتها

وذلك لان المذكور في آية الوضوء مما يتوهم تناوله له داخل الفم والانف ليس الا الوجه وهو
لا يتناولهما لانه اسم لما يواجه الناظر اليه والمواجهة بهما يتعذر والمراد بما روي ان
عشر من الفطرة ولا شبهة ان الآية دالة على ان المراد به غير حالة الجنابة لكن لا يتعين بها المحل
به فاستدل الحديث على ذلك وان صلح دليلا على اصل المدعى ايضا والمشهور انه من كلام ابن
عباس رضي ثم الحاجة الى هذا الحمل تقديم تفسير الفطرة بالسنة والظاهر انها اعم من السنة والواجب
خصوصا على قول الشافعي فان الختان عند منها في بعض الروايات مع انه واجب عنده ولو
بعض السنن الاتفاقية من هذا العشر لكان الاظهر حمل الفطرة على الواجب لانه اشبه
بحاله للحلق في عدم الانفكاك فيغسل يديه عطف على يبدأ مفسر له كقولك
اجبته فقلت لبيك ويزيل عطف على يغسل داخل في حيز الفاء التفسيرية بدليل قوله
ويبدأ بازالة النجاسة كيلا يزداد باصابة الماء ثم المعطوفات بجملته ثم ينبغي ان يجعل
عطفا على يبدأ وغير داخلة في حيز الفاء التفسيرية بدلالة التغير في اسلوب العطف اذ
جعل جميعها تفسير الابتداء غير سديد وجعل بعضها تفسيرا له دون البعض بعيد لاتحادها
في الاسلوب قيل الاصح ويزيل نجاسة لان لام التعريف فيه اما للعهد او للجنس بمعنى الطبيعة
من حيث هي او للاستغراق بمعنى كل فرد او للعهد الذهني بمعنى فرد ما والكل باطل اما الاول
فلان العهد يقتضي التقرر ذكرا او علما والشك المشار اليه بقوله ان كانت ينافيه وفيه نظر
لان الشك في الوجود العيني وهو لا ينافي التقرر في الذكر والعلم بل ينبغي ان يعلل انتفاء
العهد بانه لا معهود هاهنا واما الثاني فلان الحكم بالازالة على نفس الطبيعة من حيث
غير معقول واما الثالث فلامتناع ان يكون كل نجاسة على بدن الانسان فلا يفيد الحكم
بازالته ولا يصح الشك المشار اليه بقوله ان كانت واما الرابع فلانه يتناول الاقل
من درهم مع انه ليس بمراد ولا يلائمه التعليل بقوله كيلا يزداد باصابة الماء فان هذا
القدر من النجاسة يجري اصابة الماء ولا يزداد به بدليل قول بعض المشايخ ان مثل
هذا روس الاثر من النجاسة لو اصاب موضعا ثم اصابه الماء لم ينجس وجوابه باختيار
الشق الاخير وحمل النجاسة بقرينة وقوعه مفعول يزيل على ما يقصد بالازالة عرفا والاقل
من درهم ليس كذلك ونظيره ان في قول القائل لعبده اشتر اللحم تقييد اللحم باعتبار
شراءه في الاسواق حتى لو اشترى الجيد مقدار وزنه منه مثلا لم يعد ممتثلا ولو سلم

تناول لفظ النجاسة هذا القدر ملايم ان لا يزداد باصابة الآثار ودلالة المسئلة المذكورة عليه ممنوع ثمه لجواز ان يكون عدم التنجس لعدم الاعتداد بالقدر المذكور وان زاد على انه لو صح ما ذكر في ابطال هذا القسم لم يصح تنكير النجاسة ايضا حيث تناول النكرة فردا ما اي فرد كان وضوءه للصلوة يعني يغسل ويمسح وروى الحسن عن ابي ح انه لا يمسح حيث يجب عليه غسل راسه وهو بعدم المسح فلا فائدة فيه لكن كثرة الروايات انه عم في اغتساله توضاء وضوءه للصلوة لكن ذكر النسائي عن ابن عمر رض في حديث طويل يحكي وضوء رسول الله حتى اذا بلغ راسه لم يمسح وافاض عليه الماء

الا رجليه استثنا من يتوضا لانه في معنى يغسل اعضاء الوضوء وحديث ميمونة رض انها قالت سترت النبي ع م وهو يغتسل من الجنابة فغسل يديه ثم صب بيمينه على شماله فغسل فرجيه وما اصابه ثم مسح بيده على الحايط ثم توضا وضوءه للصلوة غير رجليه ثم افاض على ساير جسده الماء ثم تنحى فغسل قدميه وهذا الحديث يدل على جميع ما ادعاه الا انه خص البعض بدليل عقلي المستنقع المجتمع ومعنى عدم افادة غسلهما انه لا يغني عن الغسل مرة اخرى لا انه لا يعتد اصلا لافادته زوال الجنابة وما يترتب عليه من جواز قراءة القرآن ومس المصحف مثلا وهذا على مذهب ابي ح وابي يوسف في الماء المستعمل حيث جعلاه نجسا واما على ما ذهب اليه محمد من كونه طاهرا غير طهور فغسلهما يعني عن غسل آخر و
وح يكون تاخيره لمجرد التنزه وعلى التقدير من لو كان المغتسل على مكان لا يجتمع فيه الماء كاللوح 2
مثلا لا يؤخر غسلهما فان قيل تاخير غسلهما مروي عن النبي ع م من غير تخصيص له بحال فيجعل سنة مخصوصة ببعض الاحوال بهذا التعليل بمنزلة اعتبار التعليل في مقابلة النص قلنا هو حكاية فعل ولا بد من وقوعه في حالة مخصوصة لكنها مجهولة فجي بالتعليل لتعيين تلك الحالة وليس ههنا مطلق قيد بالتعليل على انه قد جاء عدم التاخير ايضا في بعض الروايات حيث ذكرت عايشة رض في صفة غسل رسول الله ع م انه توضا وضوءه للصلوة بلا استثناء الرجلين وهو ايضا حكاية فعل يكون في حالة مخصوصة لا محالة وهي مجهولة فيفيد التعليل تعيين الحالين والتوفيق بين الروايتين ثم لا يخفى دلالة هذا التعليل على النجس كالتاخير لكن لم يجعله دليلا على التاخير لتقدمه في الذكر
اكتفى بظهور لزوم التنحي منه فلم يتعرض له لقوله ع م لام سلمة رض يكفيك حين

قالت

قالت اني امراة اشد ضفر راسي فانقضه لغسل الجنابة فقال لا يكفيك صب الغسل وليس عليها بل ذوايبها الرواية تتناول الشعور الظاهرة وما في خلالها فبلها اتصال الماء اليها جميعا لا امرار الماء على الظواهر فقط وقوله وهو الصحيح اشارة الى ان فيه قولا آخر غير صحيح وهو ما روي عن ابي ح انه سئل ذوائبها ثلثا مع كل بلة عصرة ليصل الماء شعب قرونها والحرج باعتبار الحاجة في البل الى البعض ثم العصر ثانيا حتى لو كانت منقوضة الشعر يجب عليها ايصال الماء الى اثنائه كذا قالوا واورد عليهم انه لا حاجة في الى النقض بل يحصل بمجرد الغمر فان اجيب بان مجرد الغمر لا يفيد التيقن بوصول الماء
البلة الى جميع الشعور الداخلة زيد عليه بانه يفيد الظن وهو كما كافي بل يفيد التيقن بوصول الى ما لا يصل بمجرد امرار الماء على الظاهر وبالجملة ينبغي ان يجب عليها بلها بقدر ما يحصل بالغمر عملا بالمبالغة المفهومة من الامر بالتطهر ولكن هذا محمل على قول ابي ح انها ذوائبها مع كل بلة عصرة كيف وقد جاء في حديث ام سلمة برواية ابي داود واغمزي قرونك
واما البل المحتاج الى النقض بان يكون على وجه يجزم بوصول البلة الى كل شعرة فالحرج ح
فيه ظاهر والقول بعدم وجوبه ظاهر والاعتراض بان اثناء الذوائب من البدن فيجب تطهيرها بالآية ولا يجوز اسقاطه بالتعليل والخبر الغير المتواتر غير وارد لان مواضع الحرج خارجة عن حكم البدن والآية الواردة فيه بالادلة القطعية النافية للحرج سيما والذوائب ليست من البدن باعتبار رؤسها وان كانت منه باعتبار
اصولها كذا قيل بخلاف اللحية جواب عن قياس الذوائب على اللحية
في وجوب البل بجامع كونهما من البدن المعاني الموجبة للطهور على
ان هذه المعاني شروط لا اسباب لمنافاتها الطهارة فجعلها موجبات تسامح
كيف ما كان الى سواء كان مع الدفق والشهوة او لم يكن كما اذا حمل
شيئا فسبقه مني ولما ان الامر ظاهر الاستدلال بمفهوم الشرط او تقي
للمدلول بانتفاء دليل خاص وهما ماخذان فاسدان عندنا الا ان يقال انه نفي للمدلول بانتفاء المثبت القوي وهو الآية مع وجود النافي الاضعف اعني القياس على البول ونحوه ولم يذكر القياس لظهوره وفي تفسير الظاهر بما ذكر ط
والمراد الحالة الحاصلة به وهذا التفسير اوفق بقول ابي يوسف وهو اشترا

الشهوة عند الخروج الآن يراد بكون الخروج على وجه الشهوة ان يكون للشهوة دخل
في الخروج سواء كانت مقارنة او سابقة عليه متقدرنة للانفصال وان كان المراد بهذه
العبارة توتير المذهب هو المذهب الاول واما يقال اجنب الرجل اذا قضى شهوة
لاستمتاع قضاء الشهوة حالة هي الجنابة لانها نفس قضاء الشهوة كما يوهمه ظاهر
العبارة وتخصيص المرأة بالذكر على وفق العادة والمراد محل يصلح لقضاء الشهوة
تحقيقا او تخيلا كما في الاحتلام وقد يقال لما اوجب الشارع الاغتسال بالاحتلام
بقي قدر ما يكون بالاحتلام وسقط اعتبار المرأة وفيه اشعار بان دخول المرأة
او محل قضاء الشهوة تحقيقا شرط في مفهوم الجنابة لغة ساقط شرعا لكن سبق توجيهنا
بما لم يعتبر فيه هذا القيد   والحديث اي الماء بالماء محمول على الخروج عن شهوة
لما قال ابن عباس انه في الاحتلام ولان حمله على اعم العموم لا يصح لتناوله البول
والمذي والودي فيحمل على اخص الخصوص والمعنى الخارج عن شهوة مرادا اجماعا
فلا يراد غيره وانت خبير بان هذا المسلك لو صح لكان اوفق بقول ابي يوسف
لان اخص الخصوص الذي اريد بالاجماع ما يكون عن شهوة عند الخروج والانفصا ل
جميعا   وعند ابي يوسف ظهوره اي لم يقل ظهوره وانفصاله اذ ظهوره
ايضا مع انه يشترط الشهوة في الحالين اكتفاء باستلزام وجودها عند الظهور وجودها
عند الانفصال   فالاحتياط في الايجاب اي القول بالوجوب يعني يجب
الغسل نظرا الى حال الانفصال لوجود الشهوة ولا يجب نظرا الى حال الظهور
لانتفائها فيحتاط بجعله واجبا اذ لو وجب يحرم بدونه مس المصحف وقراءة القرآن
واداء الصلوة ولو لم يجب لم يحرم ولا نزاع في ان جهة الحرمة ايضا على جهة الحل
والاحتياط فان قيل الخصم يمنع الوجوب من وجه لان الشهوة حال الانفصال
بعض الشرط عنده وهو لا يعترف الا بوجود السبب وبعض الشرط وهما بعض
الموقوف عليه ولا يثبت الموقوف بوجود بعض الموقوف عليه جهة وجود
والاوجب ان يكفي وجود السبب بل الشرط بل بعض كل منهما في موضع الاحتياط
كما في وجوب الزكوة مثلا اجيب بان منعه المذكور يرجع الى منع عدم الاشتراط
الشهوة حال الظهور ونحن لا ندعيه بل نتردد ونشك فيه فلا يرد علينا المنع و
الدليل

وطلب الدليل والحاصل ان الشهوة عند الخروج ان كانت مشروطة لم يجب الاغتسال
لوجود بعض الموقوف عليه فقط وان لم يكن مشروطة وجب بوجود جميع ما يتوقف
عليه ولا دليل على الاشتراط وعدمه فيجتمع جهة الوجوب وعدم الوجوب فيترجح
جهة الوجوب لما ذكر ومبنى التردد ان اللغة اعتبرت الشهوة في مفهوم الجنابة ولم
يفصل انها معتبرة حال الانفصال فقط او حال الظهور والانفصال وعلى هذا
قياس حال الظهور على حال الانفصال ان كان الاثبات اعتبار الشهوة حال الظهور
في مفهوم الجنابة كان قياسا في اللغة وان كان الاثبات شرط زيد لم يتعرض له لفظ
الجنابة كان قياسا في مقابلة النص وكلاهما لا يجوز وما يقال من ان هذه الطريق
يخالف ما تقدم في مسئلة القضاء من ان اليقين لا يزول بالاحتمال فجوابه ان
الاحتمال المذكور في تلك القاعدة ليس هو الاحتمال المذكور كما في مسئلتنا هذه
فان اطلاق اللغة في اعتبار الشهوة وعدم التعرض للتفصيل لما هو في اعتبار اصل
الشهوة لا كمالها الذي هو بمنزلة القيد بل المراد الاحتمال المساوي كما في مسئلة
الشك في الحدث مع التيقن بوجود الطهارة او الاحتمال المرجوح كما في مسئلة
الفضاء فان خروج الريح من الجهة المقبلة ظاهر في كونها من القبل واحتمال كونها
من الدبر من جهة اتحاد المسلكين ضعيف ولذلك لم يعتد باحتمال
خروجها من القبل اذا خرجت من الجهة المدبرة   والتقاء الختانين الختان
قطع الموضع المخصوص وموضع القطع ايضا وهو المراد ههنا والقطع معتاد في الرجل
والمرأة عند العرب سنة فيهما عندنا غير ان الرجل يحمر عليه دون المرأة كذا ذكره
الزندوسي فيصح لفظ الختانين ولا حاجة الى التغليب والتقائهما كناية لطيفة
عن الايلاج وقيد غيبوبة الحشفة في الحديث تاكيد ودفع لتوهم ان يراد به مجرد مماسة
العضوين وقوله من غير انزال ليس لتقييد الحكم به بل لتعيين المقصد بالبيان ههنا
فان حكم الملاقات مع الانزال عرف فيما تقدم بجعل الانزال موجبا مطلقا واما الحق
في حكمها بدونه حتى وقع النزاع فيه في الصدر الاول فاراد بيانه   ولانه
سبب الخفي لانه وقيام راجع الى التقاء الختانين وفي نفسه وتغيب ويخفى وتغلته
ومقامه الى الانزال وفي نظره وعليه الى الشخص ووصف الانزال بالقلة باعتبار قلة

الماء والمعنى انّ التقاء الختانين سبب ظاهر والانزال مسبب خفى حيث لا يدرك بالبصر
لغيبته عنه ولا بالوجدان لجواز قلة الماء ولا يتصور طريق آخر الى ادراكه والسبب
الظاهر يقام مقام المسبب الخفى كما عرف فى النوم فيقام التقاء الختانين مقام الانزال ل
ومدار الحكم عليه وربما يجعل هذه الطريقة ذريعة الى الجواب عما استدل به
المكرر من قوله عم الماء بالماء بانّ الماء فى التقاء الختانين موجود تقديرا
وان لم يوجد تحقيقا لكن ربما يأباه الرواية حيث قال ابو سعيد الخدرى رضى
انّ رسول الله عم وقف على باب عتبان فصرخ به فخرج يجر ازاره فقال عم اعجلنا
الرجل فقال عتبان يا رسول الله عم ارأيت الرجل يعجل عن امرأته ولم يمن ماذا
عليه قال رسول الله عم انما الماء من الماء اخرجه مسلم فهذا الحديث نص لوجوب
الاغتسال بدلالة وقوعه جوابا بالسؤال السائل عما عليه عند عدم الامناء لا يقال
لعله جواب له بوجوب الاغتسال بناء على انّ الماء موجود فى تلك الحالة تقديرا
لانه يخالف الظاهر جدا اذ كان ينبغى على هذا التقدير ان يرد على السائل فى دعوى
عدم الامناء ولا ان يجاب بحصر الماء فى الماء الى الاغتسال فى المنى كيف فى المنى وقد
فى الصحيحين برواية ابى سعيد ان رسول الله عم ارسل الى رجل من الانصار فجاء
وراسه يقطر فقال لعلنا اعجلناك فقال نعم يا رسول الله قال اذا اعجلت او قحطت
فلا غسل عليك وعليك الوضوء قال ابن الاثير الاقحاط تمثيل لعدم الانزال
من اقحط القوم اذا انقطع عنهم المطر واحتبس فهذا الحديث نص فى وجوب الوضوء
دون الاغتسال والاحاديث الصريحة الصحيحة فى ذلك كثيرة وقد صحت الاخبار
الكثيرة الدالة على وجوب الاغتسال ايضا واليه ذهب جمهور الصحابة بل صار
بمنزلة المجمع عليه فالصواب فى التوفيق انّ الماء من الماء كان فى اول الاسلام
ثم نسخ هذا القول بالنسخ عن ابى كعب بطريق شتى   لكمال السببية اى باعتبار
اللذة والحرارة   احتياطا وان لم يتوهم خروج الماء فانّ المعتبر بظاهر الحديث
هو المحل المعهود وغير المعهود وشبهه   لانّ السببية ناقصة اى باعتبار
قصور المحل الموجب لفتور الشهوة فلا يتعلق الاستطلاق وكذا المنى
والحيض تدستيق الايجاب لانه شرط وجعله موجبا من باب التسامح وذكر فى النهاية

انّ المراد

انّ المراد الخروج من الحيض اذ لا يجب الغسل ما دام الحيض باقيا لعدم الفائدة وفى
الكفاية انّ الغسل عند الانقطاع لاجل الحدث السابق الذى هو الحيض اذ الانقطاع ع
طهارة فلا يوجب الطهارة والاول مشعر بانّ الخروج من الحيض سبب والثانى بانّ
نفس الحيض سبب وكلاهما منظور فيه   بالتشديد وقرئ يطهرن بالتشديد
اى يغتسلن وبالتخفيف اى ينقطعن دمهن وقد عرف فى موضعه انّ قراءة التشديد
محمولة على انقطاع الدم فيما دون الدم فهى بعبارتها تدل على حرمة القربان فى
الانقطاع قبل العشرة الى غاية الاغتسال وهذه العبارة اشارة الى وجوب الاغتسال
لحل القربان فى الانقطاع قبل العشرة ثم يثبت وجوبه لاجل الصلوة بطريق الدلالة
وفى الانقطاع على العشرة بطريق القياس لاجل الصلوة فههنا عبارة واشارة ودلالة وقياس
امّا العبارة فظاهرة وامّا الاشارة فلانّ حق الزوج ثابت فى الحال لوجود المقتضى
كاطلاق قوله تع فأتوا حرثكم وانتفاء المانع دور الدم وهو ممنوع عن التصرف
فى حقه الى غاية الاغتسال فلو لم يكن الاغتسال واجبا لما صح هذا المنع اذ لم يعهد
فى الشرع توقيف التصرف فى حق ثابت على امر غير واجب ولانّ منعه عن القربان
منعها عن التمكين لكن التمكين واجب عليها اذا طلبه لثبوت حقه فى الحال وهى لا تتوصل صل
الى هذا الواجب الا بالاغتسال فيجب عليها وقد يقال لو لم يجب عليها الاغتسال لجاز
لها ان لا يغتسل ابدا فيصير حرمة القربان مؤبدة وهو خلاف المشهور ولا يخفى ضعفه
اذ الحرمة ينتهى بمضى وقت صلوة عليها وان لم يغتسل فلا يلزم بعدم اغتسالها صيرورة
الحرمة مؤبدة وامّا الدلالة فلانّ الصلوة احوج الى الطهارة من القربان لجوازه مع
كل حدث سوى الحيض والنفاس ومع الجنب الكبير بخلاف الصلوة وذلك ظاهر
لكن تعيين الاغتسال لاجل الصلوة بطريق الدلالة مع انّ النص لم يعينه لاجل
القربان بحيث يجوز بمضى وقت صلوة عليها لا يخلو عن الخفاء وامّا القياس
فلانّ ترتيب الامر باعتزال النساء فى المحيض على كونه ثم عطف النهى المشير الى وجوب
الاغتسال على ذلك الامر بعد تعلق وجوب الاغتسال بالاذى وهو موجود فى
الانقطاع على العشرة فيوجد فيه وجوب الاغتسال فانّ قيل الجمهور على انّ
الحدث شرط وارادة ما لا يجوز الا بالاغتسال سبب وبعضهم على العكس كما سبق

فلا يلزم من وجوب الاذى على القولين وجوب الاغتسال لان الشرط لا يوجب الحكم اصلا والسبب
لا يوجد بدون الشرط اجيب بان الكلام على تقدير وجود الارادة المذكورة وبما بينهم ذلك
من الآية فليتامل لا يقال مع ذلك لا يثبت المط حيث يجوز ان يكون ههنا شرط اخر لانا نقول ل
الشرط الاخر منتف بالاجماع فانهما كان سببا كان الآخر شرطا بقرينة تاثير السبب هذا وسيأتي
في باب الحيض ما يشعر بان علة وجوب الاغتسال لجواز القربان كونه مرجحا لجانب الانقطاع
ولهذا الحكم يعني ادنى وقت صلوة ولو عدل بالكلام عن ظاهره وحمل على دعوى وجوب
الاغتسال بالحيض في الجملة سقط بعض المؤنة للاجماع لعل سنن القياس على
الحيض بجامع الخارج من الرحم ولا حاجة الى السند في الاحتجاج به بل عند البعض في انعقاده
ايضا وسن رسول الله عم الغسل اي واظب عليه وجعله طريقة مسلوكة
في الدين وفي هذا البيان اختصار واكتفى دلالة قيل الغسل في هذه الايام سنة لان
النبي عم واظب عليه والجمعة بمعنى اليوم وهو ظاهر او الصلوة كما في قوله عليه الجمعة على من
يسمع النداء فيحتمل ما سيأتي من المذهبين وانما قال هذه الاربعة مع ان الاشارة الى
الغسل نظرا الى تعدده باعتبار ما هو لاجله ولم يجعل خمسة نظرا الى اتحاد العيدين في
معنى العيدية وكلام الاصل يخالف النص على السنة الذي وقع في المتن باعتبار النص
على عدمها ان كان الحسن بمعنى المستحب وباعتبار عدم النص عليها ان كان للحسن اعم
فليغتسل الاستدلال به من جهة ظهور الامر في الوجوب ومن انكر ذلك
من اصحاب مالك استدل بقوله عم غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم
فبها اي بهذه الخصلة نال الفضل وقيل اي في السنة اخذ وقيل اي فبالرخصة
اخذ ونعمت الخصلة هي ودلالة الحديث على سنية
الغسل بل على تاكدها ظاهر في الوجه الثاني حيث جعل افضل من الوضوء بعد
الحكم بانه سنة ونعمت في الوجوه كلها نوع الوجوب وكانه هو المراد وكفى دليلا على السنة
ما تقدم من قوله وسن رسول الله عم الغسل للجمعة وان في قوله والعيدان بمنزلة
الجمعة الى قوله في المناسك بعض نبوه عن ذلك على الاستحباب اراد به
المعنى الاعم الشامل للسنة او مال الى قول البعض واما قوله عم غسل الجمعة واجب
على كل محتلم فذكر التوادي في تاويله ان المراد بالوجوب التاكيد كما تقول الرجل

لصاحبه حقك علي واجب اي متاكد لا ان المراد الواجب المتحتم المتعاقب عليه
او على النسخ اي نسخ الوجوب مع بقاء السنية ودليله ما روي عكرمة ان ناسا من العراق
جاؤا وقالوا يا ابن عباس اترى الغسل يوم الجمعة واجبا قال لا ولكنه خير واطهر وساخبركم
كيف كان بدء الغسل كان الناس مجهودين يلبسون الصوف ويعملون على ظهورهم
وكان مسجدهم ضيقا متقارب السقف وانما هو عريش فخرج رسول الله عم في يوم حار
وعرق الناس في ذلك الصوف حتى ثار منهم رياح اذى بذلك بعضهم بعضا فلما وجد
رسول الله عم تلك الريح قال ايها الناس اذا كان فاغتسلوا وليلبس احدكم افضل
ما يجد من دهنه وطيبه ثم جاء الله بالخير ولبسوا غير الصوف وكفوا العمل ووسع مسجدهم
وهذا الغسل اي غسل يوم الجمعة للصلوة عند ابي يوسف لانها افضل الصلوة
ولليوم عند الحسن بن زياد وهو رواية عن محمد ذكرها عصام وعن ابي يوسف ذكرها
الامام الفضلي لانه افضل الايام وسيدها بالحديث فنظر الروايتين الى اعتبار الملاية
بين السبب والحكم من حيث الفضيلة والصحيح الاول لان الصلوة ازيد فضيلة من الوقت
او حسنها لذاتها وحسنه الى جعل ومثاله في اشد ملاية ولان الشرع ورد بكون
الطهارة للصلوة وكثرت نظائره ولم يرد بكونها لليوم ولا يوجد له نظير اصلا والصواب
الذهاب الى ماله نظير لا المصير الى ما لا نظير له واشار الى هذا الوجه بقوله واختصاص الطهارة
بها اي بالصلوة نظرا الى اليوم لا مطلقا اذ قد يكون الطهارة بغير الصلوة كمس المصحف
وقراءة القرآن ودخول المسجد وغير ذلك ويمكن ترجيح القول الاول بان اعتبار الاغتسال
لرعاية فضيلة الوقت نفضل لا حاجة اليه لانها تحصل بالوضوء اذ لا يتبين لساير
الايام واعتباره لرعاية فضيلة الصلوة لازم لانها لا تحصل بالوضوء حيث يشاركها
فيه ساير الصلوة ويتفرع على هذا الخلاف ان الغسل يسن لمن يؤدي الصلوة عند
ابي يوسف وللكل عند الحسن وان المغتسل في اليوم اذا صلى متوضئا بان انفصل الاغتسال
عن الصلوة او قدمه عليها وتخلل بينهما الحدث يكون اتيا بالسنة عند الحسن لا عند
ابي يوسف وان المغتسل قبل اليوم اذا صلى بذلك الاغتسال يكون اتيا بالسنة عند
ابي يوسف لا عند الحسن وهذا مبني على ان الغسل لليوم يحد وقته بينه لا بمقارنته معه
حال البقاء كما في الغسل للصلوة وان كان في استدعائه على كلا الوجهين اظهار فضيله

اليوم لان فيها الاجتماع فهذا يشير الى ان الاغتسال لرفع الرائحة الكريهة وهو
ظاهر ما رويناه من حديث ابن عباس رضي   فيستحب الاغتسال الكلام فيه
كما في تأويل الحديث بالاستحباب   تنبيه في المناسك لم يزد في غسل عرفة
في المناسك على انه سنة وليس بواجب   وليس في المذي والودي غسل
نفي الاغتسال فيهما من وظائف هذا الفصل واحتيج اليه لتشبههما بالمني واثبات
الوضوء فيهما وظيفة الفصل المتقدم وانما صرح به ههنا مع انه اشار اليه هناك
بجعل كل خارج من السبيلين ناقضا للوضوء اتماما لحكمهما واهتماما به
لقوله عم كل فحل يمذي وفيه الوضوء دلالة على نفي الاغتسال من جهة ان الوضوء
كل الموجب لانه كل المذكور بل تقديم الاشارة بقوله كل فحل يمذي الى كثرة المذي
المستلزمة للحرج في ايجاب الغسل به قرينة ظاهرة على ان المراد فيه الوضوء فقط
والودي الغليظ من البول لما ادعى ان الواجب في الودي والمذي الوضوء
لا الغسل كان عليه ان يعلل في الودي بدليل دعواه وتعبيره لحق دعواه كما فعل
مثل ذلك في المذي فساق هذا الكلام للتعليل واكتفى باشارته عن التعميم تقييدا
فيوافق ما قبله من تعليل الحكم المذكور في المذي ويكون معطوفا من حيث المعنى
على قوله عم او ساقه للتعميم واكتفى بلزوم المدعى منه كما يفيده بقوله فيكون معتبرا به
عن التعليل قصدا فيوافق ما بعده من تعميم المني والمذي ويكون معطوفا على
قوله وليس في المذي والودي غسل وانما عرف بكونه بولا بانه لا يخرج الا عقيب
البول المتقدم مدفع بوجوه الاول ان وضوء من به سلس البول اذا اودى
في الوقت من وديه لا من بوله فان قيل ينبغي ان لا يجب عليه الوضوء من وديه
لانه بول وان كان غليظا كما اذا خرج الدم من المبتلى باستمراره غليظا ثم رقيقا
او بالعكس قلنا يقول بعض المشايخ ومن اوجب فيه الوضوء كشهاب الامام
وغيره نظر الى احتمال كونه حدثا آخر للاحتياط اذ كونه بولا عرف بنوع اجتهاد
لا يوجب الجزم الثاني ان ليس عقيبه للبول خروجا بمعنى العود المانع عن تخلل
الوضوء بينهما فجاز ان يخرج بعد البول والتوضي فيجب فيه الوضوء الثالث
ان الطهارة بعد الحدثين يكون في ظاهر المذهب لهما وعند ابي علي للثاني

يكون

يكون الاول وعند الفقيه ابي جعفر في متفق الجنس بان بال ثم رعف او حاضت
ثم جومعت يكون لهما ويظهر اثر الخلاف فيمن به حلف لا يتوضأ من الرعاف
او حلف لا يتوضأ من حدثين فبال ثم رعف ثم توضأ يحنث في اليمينين في
ظاهر المذهب وعند ابي جعفر خلافا لابي علي ولو بال مرتين يحنث في اليمين
الثانية في ظاهر المذهب خلافا لابي علي وابي جعفر وبالجملة ذلك الكلام مبني
على ظاهر المذهب بل على قول ابي جعفر ايضا ان كان الودي محدثا آخر غير البول
وقد يقال ليس المراد باثبات الوضوء ظاهره بل هو كناية عن نفي الاغتسال
تاكيد للتصريح السابق فلا اشكال   خاثر اي غليظ يقال خثر بفتح الثاء
وقد يضم ويكسر   الماء الذي يجوز به الوضوء كان ينبغي ان يقول
والغسل لكنه اكتفى بذكر ما هو اكثر وقوعا   الطهارة من الاحداث بالذكر
مع ان الاخباث تشاركها في الحكم المذكور لان الكلام في الوضوء والغسل وهي
طهارتان عن النجاسات الحكمية التي هي نواقضهما فاللام في الاحداث للعهد
اشارة الى النواقض المذكورة ويجوز ان يجعل للاستغراق ويكون اظهر في تناول
ما ذكر من النواقض وما لم يذكر كالمباشرة الفاحشة عند ابي ح وابي يوسف وان
امكن جعلها راجعة الى ما ذكر ثم الآية دليل في ماء السماء والاودية والحديث
في جميع المياه المذكورة وهذه الطريقة اعني الاستدلال على بعض المدعى ثم الكل
يسلكها المص كثيرا ويمكن تعميم الآية اذ اصل جميع المياه من السماء قال الله تع وهو
الذي انزل من السماء ماء فسلكه ينابيع وقال تع وانزلنا من السماء ماء بقدر فاسكناه
في الارض ومبنى الاستدلال هو الطهور هو المطهر كما ذهب اليه بعض من ائمة
اللغة وكثير من الفقهاء وهو ظاهر لان تسمية في الحديث المذكور لانه ورد جوابا
عن سؤال التوضي من بئر بضاعة كما سيأتي فلو لم يكن الطهور فيه بمعنى المطهر
لم يطابق الجواب السؤال ولم يندفع به الاشكال ولذا في قوله عم حين سئل عن
التوضي بماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته لما ذكرنا وفي قوله عم التراب
طهور المسلم فانه في شان التيمم واستعمال التراب للتطهير وبالجملة مجيء الطهور بمعنى
المطهر والآ ينبغي ان ينازع فيه لكن يشكل وجهه لان من ظهر طهارة فلا يفيد معنى

التعدي وجعله من طهر تطهيرا يخالف القياس حيث لا يبنى فعول من غير الثلاثي
فنقول في دفع الاشكال يستفاد معنى التطهير من صيغة الدالة على المبالغة اولانه
ان يكون تلك المبالغة من حيث افادته طهارة غيره لامتناع ان يكون من حيث
زيادة طهارته في نفسها ضرورة انها لا يثبت الا بعدم النجاسة من كل وجه وهو معنى
واحد غير قابل للشدة والضعف فلا يجرى فيها التفاوت والاختلاف ولو سلم
جواز التفاوت فيها فالمبالغة من الحيثية الاولى محتملة فيحمل عليها عند قيام القرينة
وهي في الحديث ما سبق وفي الآية ان المقصود اظهار المنة وكون الماء مطهرا
لاستلزامه الطهارة من غير عكسه ادخل في المنة واقوى بل الامتنان بانزال
الماء ربما يشعر بوصف الطهارة فحمل الطهور على المطهر ليفيد فائدة زائدة اولى
ويؤيده قوله تع وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به واعلم ان في الاستدلال بالآية
نوع خفاء اذ المفهوم منها ان ماء طهورا انزل من السماء والمدعى ان كل ماء
انزل من السماء طهور والفرق بين المعنيين بين   ومطلق الاسم بيان
لوجه التمسك بالحديث اى مطلق اسم الماء المذكور فيه صادق على هذه المياه فيثبت
فيها الحكم الذي اجرى عليه   ولا يجوز بما اعتصر لجواز المد والقصر في كلمة ما
لكن الرواية مقصورة على القصر وربما يؤيده الدراية فان النجاشي عن حكمه ماء
السنب يبقى جواز التوضي به وان كان استعمال الماء فيه مع الاضافة او الصفة
كماء الرمان وماء الريباس والماء المتخذ منهما شايعا لا يبعد ان يكون بطريق الحقيقة
اذ هي الاصل في الاستعمال ولم نسمع من احد من اهل اللغة والعرف انه مجاز من قبيل
المجاز غاية الامر عدم انفهامه من اطلاق لفظ الماء وهو لا ينافي كونه من افراد
الحقيقة اذ ربما لا يفهم بعض جزئيات الحقيقة لقصوره من اطلاق اللفظ كما لا يفهم لحم
السمك من اطلاق لفظ اللحم لقصوره وان كان لحما حقيقة ولذلك نفى في الهداية ل
صفة الاطلاق دون اصل المائية على ما يتبادر من قوله لانه ليس بماء مطلق اى ماء
اعتصر من الشجر والثمر وان كان ماء لكنه ليس لما مر انه لا يفهم من اطلاق لفظ الماء
والحكم الذي هو وجوب التطهير او التطهير بنفسه عند فقد الماء المطلق منقول
الى التيمم بدلالة النص فمن وجد ما اعتصر منهما ولم يجد ماء مطلقا كان الحكم في حقه

التيمم

التيمم ومن ضرورة العجز عن التوضي المستلزم لعدم جواز التوضي بالمعتصر والوظيفة
في هذه الاعضاء تعبدية جواب عن اعتراض متوهم وهو ان المعتصر جاز ان
يلحق بالماء المطلق ههنا كما الحقه به ابو ح رح وابو يوسف في ازالة الخبث و ح
لا ينتقل الحكم الى التيمم بمجرد فقد الماء المطلق بل لا بد من فقد الماء المقيد ايضا
فلا يثبت المدعى وتقرير الجواب ان وظيفة التطهير في اعضاء الوضوء والغسل
تعبدية غير معقولة بمعنى انها ليست مبنية على علة متعدية وان كانت معقولة بمعنى
انها مستندة لما طبيعة الماء المخصوصة به المجبولة على التطهير كما سبق تقريره في بحث
النية وحكم الاصل اذا كان تعبديا غير معقول بالمعنى الاول لا يمكن ان يقاس عليه
غيره بل يقتصر على مراد النص وهو ههنا الماء المطلق المذكور حكما في آية الوضوء
والاغتسال لما مر آنفا بخلاف تطهير الخبث فانه معقول بمعنى انه معلول بازالة
العين عن المحل وهذه العلة مشتركة بين المطلق والمقيد وان كان بينهما فرق
من جهة ان المطلق يوجد مجانا ولا يبالي بحفظه بخلاف المقيد ولذلك لم يلحق
المطلق بالمقيد دلالة والمشهور في الاستدلال على كون الوظيفة في هذه الاعضاء
تعبدية انها تطهير الطاهر وتحصيل الحاصل اذ لا نجاسة على هذه الاعضاء
حقيقة وهو ظاهر ولا حكما فان من حمل محدثا او جنبا فصلى يصح صلوته ويرد عليه
انه يلزم ح ان يكون هذه الوظيفة من التعبديات المحضة المفتقرة الى النية مطلقا
قطعا ولا يصح تعليل سقوطها طهارة لما مر من ثبوت النجاسة في هذه الاعضاء
شرعا وكون الماء مطهرا لها طبعا واما جواز الصلوة مع حمل المحدث والجنب
فليس لانتفاء النجاسة الحكمية مطلقا بل لعدم ظهور حكمها في حق الغير
واما الماء الذي يتقاطر من الكرم اختلف بنا في التوضي بالماء المتقاطر من الكرم بنفسه
وينبغي ان يكون ساير الاشجار مثله فاختار المص جوازه لانه ماء خرج من غير
علاج اما المائية فلوجود خواصها فيها واما الخروج من غير علاج فلان الكلام
على هذا التقدير وبالحقيقة هو ماء سقى به تجذبه الى الغصن فكان كماء خرج
من الارض اذ هو ايضا في الحقيقة ماء اصاب طاهرا ونضب فيها وان وجد
التقاطر قبل قطع الكرم كان كماء العين وان وجد بعد قطعه كان كماء البئر

فان القطع بمنزلة الجز وفي الكتاب اي المختصر القدوري اشارة اليه اي الى جواز
التوضي بماء يتقاطر من الكرم ونحوه حيث شرط الاعتصار والتقييد في الرواية
يفيد نفي الحكم من غير المقيد فان قيل هذه الاشارة حاصلة بالنسبة الى الثمر
ايضا ولا يجوز التوضي بماء يتقاطر منه قلنا ان كان المتقاطر من الثمر متصفا
بخواص الماء يمنع عدم جواز التوضي به اذ لا رواية في ذلك والقياس على المتقاطر
من الكرم يقتضي جوازه وان لم يكن متصفا بها لم يدخل تحت حكم الاشارة كما
لا يدخل بعض افراد العام بحيث حكم للدليل الاقوى فالوجه الفاء
للتعقيب على وجه التفسير والباقلاء بالتشديد والقصر والتخفيف والمد وماء
الزردج ما يخرج من العصفر المنقوع فيطرح ولا يصبغ به وظاهر ان ماء
الباقلاء والمرق وماء الزردج نظاير للماء المغلوب بغيره واما الاشربة والخل
فان اعتبر فيهما الاختلاط بالماء كانا نظيرين للماء المغلوب بغيره ايضا وان لم
يعتبر كان الخل نظير المعتصر من الثمر والاشربة نظير المغلوب والمعتصر من الثمر
والشجر جميعا فان الاشربة تطلق على العرف من ماء الرمان وهو ثمر ومن ماء
الريباس وهو شجر وعلى المختلط منهما وغيرها كالسكر والدبس والعسل بالماء
لكن توسيط الامثلة بين الحكم الثاني ودليله ربما يشعر باختصاصها بالحكم الثاني
وكونها نظير للماء المغلوب بغيره اذ المناسب بتوزيعها على الحكمين ان يذكر
قبل دليلها او بعد الدليلين لا قبل دليل الثاني وبعد دليل الاول وكانه نظر
الى ان الغالب في الخل والخل ان يرش على حبات او على مائه وان كان قد يتخذ
من العنب القرف واما مرق الملاق الخل المخزوج بالماء فبعيد
والمراد بماء الباقلاء ما يصير بالطبخ وذكر قاضي خان انه لو طبخ في الماء الباقلاء
او الحمص وريحه يوجد منه لا يجوز به التوضي وعند الناطفي يجوز اذا لم يذهب
رقته فزعم اكثر الشارحين ان المراد بالتغير ههنا التخرية كما هو قول
الناطفي ويؤيد ان المص وضع هذا القول في التجنيس لكن سيأتي ما
يدل على انه لو اراد به التغير مطلقا كما هو ظاهر اللفظ وان تغير
بدون الطبخ هذا التفسير ليس على اطلاقه اذ لم يرد به التغير المزيل للرقة

كاصرح

كما صرح به قاضي خان للقطع لعدم جواز التوضي بالثخين طبخا كان او نقعا والتغير
في الوصفين او الثلاثة لما سيأتي من اشارة الكتاب ان اعتبر فغير احد اوصافه
يعني لونه او ريحه او طعمه وفيه اشارة الى انه لو غير وصفيه او اوصافه لا يجوز به التوضي
وما حكي في المحيط عن الفقيه احمد بن ابراهيم الميداني من عدم تجويزه والتوضي
بماء غير به كثرة الاوراق بحيث يظهر لون الاوراق في الكف عند رفعه فهو باعتبار
دلالته على الاكتفاء وفي المنع عن التوضي بتغير اللون يخالف صريح هذا الكلام
وقال صاحب النهاية بل يوافق اشارته لان تغير اللون بهذا السبب لا ينفك
عن تغير الطعم وافتى كثير من المشايخ بجواز التوضي بماء غيرت الاوراق
اوصافه الثلاثة وتعلل بعضهم في ذلك بالضرورة وعلى هذا يكون حكم هذا الماء
بمنزلة المستثنى من القاعدة المشار اليها وقال الزاهدي لا عبرة بهذه الاشارة
اصلا لجواز التوضي بماء تغيرت اوصافه الصابون او الزعفران او الاوراق
كماء المد وهو السيل ونبه بهذه الامثلة على انه لا فرق بين ان يكون
الخليط ضروريا كالغثاء المختلط بماء المد او لا يكون ضروريا وفي غير الضروري
بين ان يقصد زيادة النظافة كالصابون والاشنان او يقصد كالزعفران
والمراد القليل من هذه الاشياء بحيث لا يذهب به رقة الماء بل لا يتغير به
الا احد اوصافه كما يقتضيه ظاهر العبارة هو الصحيح لان الزردج لا
يفوق الزعفران في التغير وقال الشافعي ظاهر مذهبه ان تغير الماء بالزعفران
ونحوه ان كان فاحشا يمنع التوضي به وان كان يسيرا لا يمنع الا في وجه اطلاق
الكتاب يلائم هذا الوجه دون ظاهر المذهب الا ان يحمل الاضافة دالة
على التغير الفاحش بخلاف اجزاء الارض الى الزعفران بخلاف اجزاء
الارض في عدم جواز التوضي بالماء المختلط به على ما ينبغي منه قوله لا يجوز التوضي
بماء الزعفران فيفهم منه جواز التوضي بالماء المختلط بها او في افادته بالاختلاط
عند الماء على ما ينبغي عنه قوله لانه ماء مقيد فيفيد منه عدم افادتها بمعنى
ويلزمه جواز التوضي لهذا الماء فهذا الكلام في الوجه الاول تصوير للمسألة
وفي الوجه الثاني تعليل للتصوير المشار اليه بقوله لما ليس من جنس الارض

وقوله لان الماء لاتخ عادة يحتمل معنيين احدهما ان اختلاط اجزاء الارض بالماء ضروري لا محيص عنه بحسب العادة حيث يجري على الارض ويبيع منها ويسرق فلها تخالط من اجزائها ما يقع في سمرة ومعه ومتره وو ماستور ومس فيه فيجعل عفوا كما هو مقتضى الشريعة في ساير الضرورات وهذا على الوجه الاول في قوله بخلاف اجزاء الارض وثانيهما ان الجنس المسمى بالماء عاريا عن القيود والاضافات لا يخلو عن اجزاء الارض المؤدية الى التغير ومنشا عدم خلوه عنها العادة فهو لهذا الاختلاط بل التغير لايسمى مقيدا فيجوز التوضي به وحاصله ان اهل اللسان لا يمنعون عن اطلاق اسم الماء لهذا الاختلاط الضروري وما يترتب عليه من التغير قال الغزالي في البسيط لا يبعد ان يكون السبب في استيفاء ارباب اللسان الاسم على الماء المتغير بالتراب تعذر الاحتراز عنه وهذا على الوجه الثاني بل على الوجهين في قوله بخلاف اجزاء الارض واعلم ان الطحلب كاجزاء الارض فيما ذكر وكذا الاوراق على الاظهر الاسرى انه لم تجد له اسم مطلق جعل عدم تجدد الاسم مستلزما لبقاء اسم الماء على الاطلاق ومنقوض بماء الباقلاء حيث لم تجدد له اسم ولم يبق ماء مطلقا والجواب ان المراد هو الاستلزام الاكثري فان الغالب في التقييد تجدد الاسم كالحبر والمرقة والصبغ ونحو ذلك بخلاف المطلق وهذا القدر كاف في غرضنا اذ الاولى في التردد الذي لسببه حاله ان يلحق بالاكثر الاغلب واضافته الى الزعفران يعني ان تمسك اصحاب الشافعي بالاضافة في تقييد ماء الزعفران انما يصح لو كانت هذه الاضافة لازمة ولا يحتمله المطلق اصلا كما في ساير الباقلاء ويسمى اضافة تقييد وهو ممنوع لجواز ان يكون لتعيين ما يحتمله المطلق على الاطلاق كما في الاضافة في الجل مثل ماء البئر والعين ونحو ذلك ويسمى اضافة تعريف فان قيل يكفي كون الاضافة للتقييد اكثر كما ذكر في تجدد الاسم قلنا نعم لكن الاكثرية ممنوعة لعدم امكان الاحتراز عنه كما في اجزاء الارض ظاهره قياس الخلط القليل في عدم العبرة به شرعا على اجزاء الارض بجامع تعذر الاحتراز وهو يوافق المعنى الاول في قوله لان الماء لا يخلو عنه

عادة ويحتمل ان يراد بعدم العبرة بالمخلوط بالخلط القليل عدم العبرة به عند اهل اللسان وبالتقليل بعدم امكان الاحتراز عنه بيان السبب الباعث لهم على استيفاء مطلق الاسم كما ذكره الغزالي ره وبقوله كما في اجزاء الارض مجرد التشبيه لا القياس لانه لا يجري في الالفاظ فكان هذا موافقا للمعنى الثاني في قوله لان المعنى لاتخ عنه عادة والغلبة بالاجزاء ظاهرها ان يكون اجزاء الخليط اكثر من اجزاء الماء ومنتهاها في السرة والمحيط بان يسلب رقة الماء ويجعله ثخينا وقد اشتهر عن محمد اعتبار الغلبة باللون وهو رواية عن ابي يوسف والشافعي ره فاشير في الكتاب الى انه قول غير صحيح ووجهه على ما قالوا ان الغلبة بالاجزاء غلبة حقيقية لرجوعها الى الذات اذ وجود المركب بوجود اجزائه بخلاف الغلبة باللون فانها راجعة الى الوصف فلا عبرة لها في مقابلة الغلبة الذاتية فان غلبت اجزاء الماء كان ماء وان غلبت اجزاء الخليط كان غير ماء وان تساويا ينبغي ان لا يجعل ماء احتياطا وان لم يوجد رواية في كتب الاصحاب لكن سبق نظيره في فصل نواقض الوضوء هذا على تقدير حمل الغلبة بالاجزاء على ظاهرها واما من منتهاها سلب الرقة فكان جعل سلبها علامة لكثرة اجزاء الخليط مدارا للحكم المتعلق بها او زعم ان اسم الماء المطلق يبقى ببقاء الرقة مع اي تغير كان وكلاهما ضعيف واعلم ان تخصيص اللون بالذكر ليس بتخصيص الحكم به اذ المعتبر عند الشافعي بل عند محمد ايضا في الخليط الموافق للماء لونا تغير احد الوصفين الاخريين واما ذكر قاضي خان عن محمد انه يعتبر تغير اللون والطعم والريح يحتمل هذا المعنى ويحتمل اشتراط تغير الجميع وهو رواية عن الشافعي واما اذا وافق الخليط الماء في اوصافه الثلاثة فلم يذكروا حكمه على قول من يعتبر تغير الوصف من اصحابنا وعند الشافعي يوص مخالفا وسطا وكذا لم يصرحوا بحكم الخليط الموافق للماء في الرقة كماء الورد مثلا عند من يعتبر الغلبة بالاجزاء بمعنى سلب الرقة ثم لا يخفى ما في هذا الكلام من الدلالة على ان يعتبر الخليط الظ لوصف الماء واوصافه اذا لم يغلب اجزاؤه اجزاء الماء لا يعم فلا عبرة بالاشارة المتوهمة من قوله فلا يتغير احد اوصافه كما ذكره الزاهدي وان يعتبر بالطبخ لم يرد بالتغير النحو التي شرطها الاطلاق بل مطلق التغير كما هو قول غيره والا لكان محصل الكلام انه لا يجوز التوضي

بماء صار ثخينا يطبخ غيره فيه الا ان يطبخ ما يقصد به المبالغة في النظافة الا اذا كان مبالغا
في الثخونة بدلالة التشبيه بالسويق المخلوط وح لا فسا د لانا نقول لو ساعد اللفظ هذا
المعنى واحتمله فلا يساعده الروايات لانها مشحونة باعتبار مطلق الثخونة في عدم جواز
التوضي بماء الاشنان ونحوه لانه لم يبق في معنى المنزل من السماء حيث لا يسمى
ماء مطلقا ولذلك لا يستعمل لغرض التطهير اصلا بخلاف ما طبخ فيه ما يقصد به المبالغة
في النظافة فان السنة في غسل الموتى ان يغسل بالسدر او الحرض مع ان المقصود
فيه التطهير الشرعي وهو مخصوص بالماء المطلق وكل ماء يعني الراكد الغير
الكثير لما سيأتي من حكم الجاري والكثير قليلا كانت النجاسة او كثيرا الظا
قليلة او كثيرة لان الفعيل بمعنى الفاعل يؤنث يستعمل في موضع التأنيث لكنه
ربما يشبه بالفعيل بمعنى المفعول فلا يؤنث كما في قوله تع ان رحمت الله قريب من المحسنين
وقولهم يلحقه جده الله اذا بلغ الماء قلتين لم يحتمل خبثا اي لا يساره كما يقال فلان لا
لا يحتمل الظلم اي يأباه ويدفعه عن نفسه والعلة الحرة القطعة وهي في نفسها مختلفة مجملها
الشافعي على قلة هجر قرية بقرب المدينة لانها كانت معروفة عندهم ولانه جاء في
رواية اذا بلغ الماء قلتين بقلال هجر ثم روي عن ابن جريج ان قلة هجر تسع قربتين او قربتين
وشيئا فاخذ بالاكثر احتياطا وحمل شيئا على النصف لانه اقصى ما يحمله هذا الكلام اذ لو
كان اكثر من النصف لكان حق العبارة بمقتضى عادة اهل اللسان ثلث قرب الا شيئا
فيكون القلتان خمس قرب ثم قال بعضهم القلية القربية لا تربو على مائة رطل غالبا فيكون
المجموع الف رطل وهو خمس مائة من وقيل العلة مأخوذة من استقلال البعير وابره القرب
صعاب لا يقبل الواحد منها كبير من وسق غالبا والوسق ستون صاعا وهو ذلك
مائة وستون منا بالبغدادي مجموع القلتين ثلثمائة وعشرون منا لحط منها عشرون
لاجل الوعاء والحبال سبق ثلثمائة ولنا حديث المستيقظ يشوبه النجاسة
في الماء تأثيره الاحتراز عن توهمه عند توهمها وذلك بالتنجس لا يقال يجوز ان يكون توهم
النجاسة علة لكراهة نفل الغمس بذاته لا باعتبار توهم تأثيرها في الماء فاللازم عند حقيقة
النجاسة حرمة الغمس لا تأثيرها في الماء تحقيقا ولو سلم فالتأثير لا يجب ان يكون بازالة
الطهارة لجواز ان يكون بازالة الطهورية او بافادة القصور المؤدي الى كراهة استعماله

غاية الامر ان يكون الكراهة الحاصلة عند كونها متوهمة دون الكراهة الحاصلة
عند كونها محققة حتى لا يلزم استواء التوهم والتحقيق لانا نقول جعل توهم النجاسة التي
يضاد الطهارة ولا يجامعها في مانع آخر غير الماء كالحل ونحوه بالاتفاق علة للنهي عن
ادخال اليد في الماء الذي يتوقف معظم متقاصده على طهارته مع ذكره بلفظ الاناء المبني
على قلبه المشوه بالضعف وسرعة التأثر وعن دوامه المقتضي لاستقرار ما يقع فيه يكاد
يفيد القطع بابتنائه على توهم تنجس الماء على ان زوال الطهورية فقط بحقيقة النجاسة
ليس مذهبا لاحد وكمال المقصود حاصل في مرتبة توهمها لان النهي المطلق خصوصا
عن الفعل الحسي ظاهر في الحرمة سيما مع التأكيد ولما امتنع الحمل ههنا عليه حمل على اقرب
مجاز اليه وحيث لم يقيد النجاسة بتغيرها للماء واطلق لفظ الاناء كان الحديث حجة
على مالك والشافعي ولا ايرادات او انهم ما كانت تسع مقدار القلتين اذ العبرة لاطلاق ق
اللفظ لا لخصوصيات الاحوال وبهذا يظهر ان النهي المؤكد في الحديث الآتي عن البول
المشعر بصفة النجاسة في الماء المقيد بالدوام للاحتراز عن التنجس لا لمجرد تحريم الفعل
من غير تأثيره في الماء مع ان البول في الماء مباح بالاجماع ذكره الفقيه ابو الليث لا لمجرد
الادب والتنزيه مع ان قيد الدوام مغنيه اذ الجاري يشارك الدائم في هذا المعنى
ولذلك سمى ابو ح رح من بال في الماء الجاري جاهلا وهذا الحديث ايضا حجة على مالك
والشافعي رح حيث لم يشترط فيه كون البول مغيرا او كون الماء دون القلتين بل ربما
يشعر النهي عن الاغتسال فيه يكون قلتين او اكثر اذ المعتاد فيما دون ذلك هو
الاغتراف ولهذه النكتة ذكر تتمة الحديث اعني قوله ولا يغتسلن فيه من الجنابة
من غير فصل متعلق بالحديثين بناء بالوجه للاحتجاج بجامع الوجهين
كما فصلناه والذي رواه مالك رح اتفقت الروايات على ان قوله عم
الماء طهور لا ينجسه شيء ورد في بئر قديمة بالمدينة تسمى بئر بضاعة وان اختلف
في انه كان جوابا لمن قال يا رسول الله انه يستقى لك من بئر بضاعة ويلقى فيها
لحم الكلاب ودم الحائض وعذر الناس او لمن قال انتوضأ من بئر بضاعة ويلقى
فيها الحيض ولحم الكلاب والنتن وروى الطحاوي مسندا عن الواقدي في شرح
الآثار والقاضي ابو زيد عنه ايضا وعن عائشة رض في الاسرار ان ماء البئر

كان جاريا في البساتين والحال يدل عليه اذ غير الجاري تتغير بالقاذورات
فيه فالماء المذكور في هذا الحديث محمول على الجاري بدلالة المورد فلا يصح حجة
لمالك اذ الخلاف في الراكد قال الجوهري البضاعة بكسر الباء وضمها وقيل بكسرها
لا غير وقيل المحفوظ في الحديث الضم فان قيل العبرة عندنا لعموم اللفظ لا لخصوص
المورد فلا يخفى اللفظ القاطع في العموم بالمورد بحيث لا يتناول غيره ولا يقيد ببعض
صفات المورد بحيث ينتزل عن مرتبة العموم التي تقتضيها ظاهرة وان بقي عاما بعد
التقييد في افراده ذلك المقيد كتقييد الماء بالجاري ههنا قلنا لا نسلم ان لفظ
الماء ههنا عام بل الظاهر ان اللام فيه للعهد ولو سلم فلا نم امتناع التقييد بصفة
للمورد ملائمة للحكم رعاية للملائمة كالجريان المنافي لاستقرار النجاسة اذ لا نقرع
بالمنع عن ذلك في كلام القوم ولو سلم فالامتناع عند عدم الحاجة وههنا الحاجة
ماسة الى التقييد دفعا للتعارض بين هذا الحديث وهي ما روينا من الحديثين
وما يرويه من حديث ولوغ الكلب والاخبار الآتية في فصل الابار فان قيل
هذا ينافي التمسك في اول الباب بعمومه الجاري في الراكد والجاري قلنا لا نسلم
ان التمسك في الراكد بعموم اللفظ بل عدم الفرق بينه وبين الجاري في الطبيعة
المخصوصة التي هي مناط التطهير اذ لا مدخل فيه للجريان بل مدخليته في عدم التنجيس
بوقوع النجاسة ومن ههنا قال بعض اهل التحقيق ان الماء الموجب في قوله
الماء طهور لم يقيد الجاري اذ لا داعي اليه من ملائمة الحكم او دفع تعارض وانما
الحاجة اليه في الماء المكني عنه بالضمير الذي في لا ينجسه شيء ولا يمتنع ان يعتبر الضمير
قيد لا يعتبر في المرجع اذ لا يمتنع ان يراد بصريح لفظ احد معنييه وبضميره الآخر
بل يعد ذلك من المحسنات   وما رواه الشافعي يعني حديث القلتين
ضعفه ابو داود اي نسبه الى الضعف وهذا لا يوجد في كتابه المشهور لكن
ذكر شيخ الاسلام ابو بكر عنه انه قال لا يصح لواحد من الفريقين خبر في تقدير
فعق الماء وكانه رواه من لفظ اوراه في كتاب آخر له وما يقال في وجه الضعف ان الشافعي
قال بلغني باسناد لا يحضرني وهو دون المرسل المردود عندنا مردود بان في عدم
حضور الاسناد نسيان الراوي وهو مسبوق بالعلم لجواز ان سبق العلم بذاته

وصفاته

وصفاته ثم يذهب عن الخاطر تعيين ذاته ويبقى العلم ~~بصفاته~~ بصفته وان كان
من الصفات بخلاف الارسال اذ لا علم فيه بالراوي اصلا وفي كتب الشافعية
انه قال كذلك في رواية اذا بلغ الماء قلتين بقلال هجر لم يحتمل خبثا باعتبار انه قاله
على زيادة قوله بقلال هجر لا في اصل الحديث وليس اعتماده في تعيين العلة
عن تلك الرواية بل على ان قلال هجر كانت اكبر او اكثر استعمالا   او هو
يضعف الضمير يرجع الى ما رواه والاخبار عنه بالضعف عن احتمال النجاسة
لا يصح نفي الكلام تقدير والمراد انه لمعنى يضعف عن احتمال النجاسة اي يتاثر
بها كما يقال فلان لا يحتمل الضرب اي لا يطيقه ولا يقوى عليه فمعنى اذا بلغ الماء
قلتين ح اذا بلغهما ايتاقصا لازدياد فيوافق الحديثين المذكورين في الدلالة
على اثر القلتين بالنجاسة لا يقال يفهم من التقييد بالقلتين على هذا الوجه عدم
تاثر ما فوق القلتين مطلق مع ان تاثرها وعدم تاثرها ما فوقهما مطلقا ليس
مذهبا لاحد لانا نقول هذا الا بعد الخصم الزاما لان عدم تاثر ما فوقهما من باب
المفهوم وهو ليس بحجة عندنا ولا تحقيقا حيث يرد عليه انه لم يذهب قبل
ترتيب المذاهب الى هذا المعنى بحيث يعتبر منطوقه ومفهومه جميعا واعلم انه او لو
          اذ لم يرها
كان لم يحتمل خبثا فانه لا ينجس وح يتعين الجواب الاول
ان لم يدرك بالطريق الموضوع له كادراك اللون بالابصار وادراك الرائحة بالشم
وادراك الطعم بالذوق ولم يرد الرؤية الحقيقية لانها لا تصح في الطعم والرائحة
لانها لا تستقر يعني الظاهر ان النجاسة تتحرك بحركة الماء من موضع الى موضع
وكل موضع يحتمل ان لا يكون ملاقية للنجاسة فلا يجعل نجسا بالشك وانت
خبير بما في هذا التعليل من الاشعار بعدم جواز التوضي اذا رايت عين النجاسة
مستقرة في موضع او مستقرة متصلة بحركته ويدل عليه ايضا قوله في الغدير
العظيم وعن ابي يوسف انه لا ينجس الا بظهور النجاسة فيه كالماء الجاري حيث
ها يفهم تنجس الماء الجاري بظهور النجاسة وهو اعم من ان يكون بظهور عينها او اثرها
وهو مختار الشيخ ابي بكر محمد بن الفضل وكثير من المشايخ حيث لم يجوز التوضي
من نهر اصيبت فيه جيفة بكل حال فكان ينبغي ان يشترط في تصوير المسئلة

عدم رؤية العين ايضا ولا يكتفى باشتراط عدم رؤية الاثر لا يقال رؤية
العين يستلزم رؤية الاثر الذى هو اللعن و عدم رؤيته يستلزم عدم رؤيتها
ضرورة استلزام عدم اللازم عدم الملزوم لانا نقول المراد برؤية العين العلم
بوجودها وربما لا يحكم بوجودها فى الماء ولا يرى لونها فيه لكثرته اوكدرته ولجواز
ان العين اوكى من الاثر فدؤيتها فوق رؤيته فيفهم من اشتراط عدم رؤيته
اشتراط عدم رؤيتها كما يفهم من تحريم التاسف تحريم الضرب وقد ينا قش فيه بان
رؤية الاثر سيما الطعم واللون يدل على اختلاط اجزاء النجاسة بالماء ورؤية العين
على مجرد المجاورة ولا شبهة ان المجاورة دون الاختلاط ويذهب بعض المشايخ
الى جواز التوضى من موضع النجاسة المرئية اذا لم يتغير احد اوصاف الماء اليه
على الدلالة ما اشير فى المحيط فرؤيته فى النجاسة فوق رؤيتها بقى ههنا شئ آخر وهو ان مختار
المص فى التجنيس ان ما يلاقى الجيفة من ماء النهر ان كان اقل فهو طاهر وان كان
اكثر فهو نجس لان الاكثر يقوم مقام الكل وان كانا سواء تنجس ايضا ترجيحا
لجانب النجاسة احتياطا ولا يخفى ان هذا التفصيل لا يلايم ما ذكرههنا من
التصوير والتعليل ولو حمل لفظ النجاسة فى تصوير المسئلة وان كان مطلقا
عن المرئية ينقطع مادة الاشكال ويوافق توتير المحيط حيث قال يجوز التوضى بالماء
الجارى ولا يحكم بنجسه وقوع النجاسة فيه ما لم يتغير طعمه او لونه او ريحه ثم قال هذا
اذا كانت النجاسة غير مرئية وان كانت مرئية فلا نه يتوضا من الموضع الذى
فيه النجاسة وانما يتوضا من موضع آخر هكذا قال بعض المشايخ وبعض
المشايخ قالوا ان توضع ضاد من الموضع الذى وقعت فيه النجاسة جاز اذا لم
يتغير احد اوصاف الماء ثم عقب هذا الكلام لمسائل كثيرة من جملتها ما اختاره
المص فى التجنيس والجارى ما لا يتكرر استعماله هذا هو الموافق لما فى
توتير الدعوى من الطلاق لتجويز التوضى بماء جار وقعت فيه النجاسة معللا بانها
لا يستقر مع جريان الماء واما على التفسير الثانى اعنى ما يذهب بتبنه فلا يصح
اطلاق التجويز بعلة انتقالها اذ الانتقال بهذا الجريان الضعيف ربما
لا يحصل الا بعد زمان والمص ما قيل هذا التفسير حيث ذكره بلفظ قيل

والغدير

والغدير العظيم الغدير قطعة من الماء يغادرها السيل الذى لا يتحرك صفة
للعظيم او الغدير وفيه اشارة الى انه لا يكفى العظم لمجرد الكثرة بل لا بد ان ينبسط
ويأخذ مكانا عريضا ساعد جوانبه وذلك ان الفرق لحسب الظاهر بين ماء المحكوم
بطهوريته مع وقوع النجاسة فيه لاطلاق قوله عم هو الطهور ماؤها والحل ميتته
وبين اناء المحكوم بتنجسه اذا وقعت فيه نجاسة لما وقع سبق من حديث المستيقظ
وسيأتى من حديث ونوع الكلب ان الاناء متقارب الاطراف سرى النجاسة
بوقوعها الى جميع ما فيه ظاهر فيتنجس وان البحر ليس كذلك فيبقى ظاهر الحكم الاصل
فمناط تنجس الماء الراكد وجودا وعدما كون الغالب سراية النجاسة وعدم
سرايتها بوقوعها الى جميعه لكون اطرافه متقاربة او متباعدة لكن امر السراية وعدمها
وما بنى عليه من تقارب الاطراف وتباعدها مما يخفى ويلتبس على الناظر فاحاله
ابو ح رح الى راى المبتلى به فى رواية كما هو عادته وقال صاحب الايضاح
هو الصحيح من مذهبه والمشهور انه يمتحن بام ظاهر لا يختلف باختلاف الآراء
وهو عند الشيخ ابى الحفص الكبير رح نفوذ الصبغ كالزعفران ونحوه من جانب
الى مقابله وعند بعضهم بكدر جانب بالانغماس فى مقابله وعند الجمهور تحرك جانب
بتحرك مقابله فان قيل كيف يعتبر التحريك مع انه يختلف اختلافا فاحشا وبعينه
يكون باليد او التوضى او الاغتسال لا لحدث لانه لا يرفع الاختلاف قلنا
يعتبر اوسط ما يكون منه كما فى الزكوات اذ يؤخذ فيها الوسط او ارفق ما يكون
كما فى الاقارير اذ يثبت بها الاقل المتيقن به كذا فى الاسرار فان قيل اضطراب
الماء بالتحريك وان كان على الوجه الارفق عند الى ان يغيب عن البصر فلا يدرى ى
انه فى اى موضع انقطع فلا يفيد جعله علة اجيب بانه اذا غاب عن البصر
سقط اعتباره وجعل منقطعا حكما هذا ظاهر مذهب القدماء على ما اشار
اليه قاضى ابو زيد رح ثم قال وفيه احتياط عظيم للدين لكن يلحق الناس حرج
فى حفظ الآبار والحياض التى فى البلاد والبساتين ثم حكى عن بعض المشايخ
ان المراد انتقال الجزء المستعمل بعينه الى الجانب الآخر بحركة الاستعمال
واستحسنه وفسر فى فتاوى قاضى خان بحركة الجانب الآخر بالارتفاع و

والانخفاض وكذا في المحيط والمغني وشرط فيهما الارتفاع والانخفاض على العور
لان الطاهر طاهر هو استدلال بالعدم وحقيقته استدلال بوجود المقتضي وهو
كون الماء الاصل في الماء الطهورية مع ان عدم المانع وهو وصول النجاسة
لكن لم يذكر المقتضي واكتفى لظهوره واكتفى بذكر عدم المانع اذ فيه بعض الخفاء
ولا يلزم عليه ان عدم المانع المخصوص لا يستلزم عدم المانع مطلقا لان الكلام
على تقدير انتفاع مانع آخر ثم الطاهر في اصطلاح القوم اسم لما فيه بعض شبهة
فترد الشبهة بان اثر التحريك اذا كان فوق اثر النجاسة في السراية كان عدم
وصولها عند عدم وصول اثره قطعا لا طاهرا والجواب ان سراية النجاسة
خفية في نفسها لا يدرك حد ما انتهائها اين يبلغ وفي اي موضع ينقطع ولا سبيل
الى اثبات دعوى القطع بكونه دون سراية اثر التحريك سيما اذا فسر اثر التحريك
بالارتفاع والانخفاض لانه بهذا المعنى ضعيف في السراية وان كان قويا في نفسه
وسيما اذا شرط مجاوزة الارتفاع والانخفاظ العور فغاية الامر في هذا المعنى هو الظهور
فلا يترتب عليه الا الظهور بعدم النجاسة عند عدم وصول اثر التحريك على انه
لا يبعد ان يكون الاكتفاء بدعوى الطهورية مع كونه قطعيا على سبيل التسامح
وارخاء العنان لكونها كافية في حصول المقصود ومغنية عن زيادة مؤنة
تحتاج اليها في اثبات دعوى القطع وللقائل ان يقول اذا كان اثر التحريك
اقوى سراية من اثر النجاسة قطعا او ظنا اذ لا فرق بينهما في حق العمل كيف
يجعل وجود التحريك في الجانب الآخر دليلا وعلامة على وجود تاثير النجاسة فيه
اللهم الا ان يقال التفاوت بين الاثرين في السراية قليل فلم يلتفت اليه احتياطا
بترجيح جانب التنجس وعنه بالتحريك باليد روي عن ابي ح رح الاعتبار
بالتحريك باليد لانه اخف واضعف سراية عن التوضي والاغتسال فاعتباره ارفق
الناس واوفق اسما دام الماء في حكم النجاسة على التيقن والا كان مقتضى القياس
تنجسه بها على كل حال اذ هي الجزء الملاقي لها نجس والملاقي لهذا الجزء النجس ايضا
لذلك وهلم جرا الى آخر الاجزاء وروى عن محمد رح اعتبار التحريك بالتوضي لانه
المعهود في الحياض هو التوضي والاغتسال ولا شبهة ان التوضي اخفهما فيكون

اخفهما بالاعتبار واعلم ان رواية التحريك باليد عن ابي ح رح وبالتوضي عن محمد
مذكورة في مبسوط شيخ الاسلام والمروي عنهما في المحيط والمغني على العكس ووجه
الاول اعني اعتبار التحريك بالاغتسال ان الحاجة الى الاغتسال في الحياض اشد
من الحاجة من الحاجة الى التوضي فيها لانه يكون غالبا في البيوت فالاغتسال فيها
اغلب لان العمل يكون بقدر الحاجة والاغلب بالاعتبار اولى واما مجرد التحريك باليد
فلا يخفى انه ليس في محل الحاجة اليه فلا حاجة الى التوضي له وان كان نفي اعتباره
ضروريا في اثبات المدعى وههنا بحث وهو ان الترجيح في هذا الباب ينبغي
ان يكون بماله دخل في الغرض الذي اعتبر اصل التحريك لاجله وهو الدلالة على حال
النجاسة في السراية وعدمها مثلا لو فرض ان التوضي واف بهذا الغرض كان الاغتسال
زيادة لا نفع كونه اغلب في الحاص ولو فرض ان الغرض لا يحصل بمجرد التوضي
وجب اعتبار الاغتسال ولم ينفع كون اعتبار التوضي احوط ويمكن ان يقال
وفاء التوضي لهذا الغرض وعدم وفائه والاجزم به بل يظن ظنا وعند تعارض
الظنيين لا يستبعد ان يصار الى ما ذكر من الترجيح وكذا الجواب في ساير التراجيح الواقعة
في هذا الباب من الخط فليتأمل وبعضهم قدروه به روى ان ابا مطيع البلخي محمدا
سئل عن تقدير الحوض الكبير فاجاب بانه مثل مسجدي فمسح ما قام فقال شيخ الاسلام
ابو بكر كان سبعا في سبع وقال شمس الائمة السرخسي كان في رواية ثمانية في ثمانية وفي
رواية اثنتي عشرة ثم جعل جعل رواية الاقل على مساحة الداخل ورواية الاكثر
على مساحة الخارج وفي الفضائل كان داخله ثمانية في ثمانية وخارجه عشرة في عشرة
وفي الجملة يقطعا نقل اعتبار المساحة عن محمد رح واختلفت الروايات عنه في مقدارها
والظاهر عشرة في عشرة وبه اخذ ابو سليمن الجورجاني وعامة المشائخ وفي مبسوط
شيخ الاسلام من اعتبر المساحة كانه وقع اكبر رائه ان الماء اذا بلغ هذا القدر
من المساحة لا يصل النجاسة الى الجانب الآخر وعلل المص اعتبار المساحة
باليسر على القياس فانها تتيسر لكل احد ولا يدخل في تعيين المقدار بها شبهة
وخفاء بخلاف تحرك احد الجانبين بتحرك الآخر فان التحرك متفاوتة ويصعب
تعيين الارض اذ الاوسط فيها وتميزها عن ساير المراتب وبخلاف التفويض

الى رأى المبتلى به فان فى الاجتهاد تعيننا ظاهرا وبخلاف الامتحان بتعود الصبغ
او الكدرة فان الصبغ لا يوجد فى كل موضع والكدرة قد يكون وقد لا يكون
فان قيل التيسر فى التقدير بثمانية فى ثمانية او بسبع فى سبع اكثر قلنا التقليل
بالتيسر لا باعتبار اصل المساحة كما اشير اليه لا لاعتبار هذا القدر المعين
بل ينبغى ان يكون مبناه على ظن العامل به فانه ادنى ما يقطع به سراية النجاسة
واختار قاضى خان رح ذراع المساحة لانها اليق بالممسوحات وهى سبع مشتيات
مع اصبع قايم فى كل مرة على ما ذكره الامام الولوالجى وفى المرة السابعة فقط على ما ذكر
فى الفوايد الكرمانية وذراع الكرباس سبع مشتيات لا غير واما ما ذكر فى المحيط من ان
الاصح كون المعتبر فى كل زمان ومكان ذراعهم فمشكل اختلفوا فى
العمق هل يعتبر فى الغدير العظيم ام لا فذهب ابو سليمان الجرجانى الى انه لا يعتبر بل
يكتفى بمجرد الانبساط كذا فى التحفة والحصائل وفى كلام الاسرار اشعار بعدم اعتبار
العمق فى حد الكثرة عندنا ثم اختلفوا على تقدير اعتباره انه هل يوقت بشئ
ام لا فذهب بعضهم الى انه لا يوقت بل يفوض الى رأى الناظر كذا فى الحصائل
ثم اختلفوا على تقدير التوقيت انه مقدر بذراعين بل مقدار اربع اصابع مفتوحة
او بان لا يتكدر بتحريك الماء ما بازائه من وجه الارض والاقوال الثلثة فى المحيط او
بما يبلغ الكعب او بشبر او بذراع والاقوال الثلثة فى شرح الزاهدى للقدورى
او بان لا يصيب يد المغترف ما تحته من الارض وهذا القول منقول عن بعضهم
فى فتاوى قاضى خان او بمقدار الدرهم الكبير وهذا القول محكى عن البعض فى
الحصائل او بان لا ينكشف ما تحته بالاغتراف وهذا القول مختار المص رح
فهو يعتبر العمق ويوقته بهذا القدر المعين اما اعتبار العمق فليتم شبهه بالبحر
واما اصل التوقيف فلان التفويض الى رأى الناظر انما يناسب تكليف الاجتهاد
وانقياح له فى اطراده اذ لم يتقرر رأيه على شئ واما تعيين هذا المقدار فلان مثل
عمق البحر لا يعتبر بالاتفاق كما لم يعتبر مثل طوله وعرضه اذ فى ذلك حرج كما مر فيعتبر
ادنى ما يعد به عميقا وقد وجدنا الوقف بعد ما لا ينكشف بالاغتراف ما تحته
عميقا وما ينكشف غير عميق فرجعنا اليه لان الشرع اعتبر فى كثير من الاحكام